N° 22
deuxième
semestre
2005

Mémoire Spiritaine

Histoire - Mission - Spiritualité

Tenir le cap dans la tempête
Jacques-Madeleine Bertout
(1753-1832)

Congrégation du Saint-Esprit,
30, rue Lhomond, 75005 PARIS

Mémoire Spiritaine

Histoire, Mission, Spiritualité

Revue semestrielle

La Congrégation du Saint-Esprit a commémoré en 2003 son troisième centenaire. Depuis trois siècles, elle a travaillé à la naissance de nombreuses communautés chrétiennes à travers le monde, notamment en Afrique, qui sont devenues de véritables Églises. Aujourd'hui, ces dernières se penchent sur leurs origines et veulent en connaître les sources. Dans cette perspective, *Mémoire Spiritaine* se propose à tous comme une revue d'histoire missionnaire largement ouverte sur l'ensemble de la diffusion et de l'inculturation du christianisme, à travers — notamment mais pas uniquement — l'histoire des spiritains.

Directeur : Paul Coulon. – *Administrateur* : René Charrier.
Comité de rédaction : Jean Ernoult, Michel Legrain, Srs Anita Disier et Paul Girolet, Gérard Vieira, Gilles Pagès.
Conseil de rédaction : Annie Bart (Bordeaux) - Joseph-Roger de Benoist, pb (Sénégal) - Paule Brasseur (Paris) - Joseph Carrard, cssp (Suisse) - Gérard Cholvy (Montpellier) - Jean Comby (Lyon) - Philippe Delisle (Lyon) - Elisabeth Dufourcq (Paris) - Nazaire Diatta, cssp (Guinée) - Casimir Eke, cssp (Nigéria) - Sean P. Farragher, cssp (Irlande) - Jacques Gadille (Lyon) - David E. Gardinier (U.S.A.) - Johann Henschel, cssp (Tanzanie) - Philippe Laburthe-Tolra (Paris) - Jean Le Gall, cssp (France) - Gallus Marandu, cssp (Tanzanie) - Christian de Mare, cssp (France) - Henry F. Moloney, cssp (Irlande) - Gérard Morel, cssp (Gabon) - Adelio Torres Neiva, cssp (Portugal) - Vincent O'Toole, cssp (Chevilly-Larue) - Jean-Claude Pariat, cssp (Suisse) - Jean Pirotte (Belgique) - Bernard Plongeron (Paris) - Jacques Prévotat (Paris) - Claude Prudhomme (Lyon) - Gaétan Renaud, cssp (Canada) - Claude Soetens (Belgique) - Jean-Luc Vellut (Belgique) - Pierre Wauters, cssp (France)

Mémoire Spiritaine

Siège social : 30, rue Lhomond, 75005 Paris
Rédaction et administration :
12, rue du P. Mazurié, 94669 Chevilly-Larue Cedex
Téléphone et fax : 01 41 80 92 44 - E-mail : MemoireSpi@aol.com

Diffusion hors-abonnement :
Éditions Karthala, 22-24, boulevard Arago. F-75013 Paris
Tél. : (33) 01 43 31 15 59 - Fax : (33) 01 45 35 27 05
E. mail : karthala@wanadoo.fr

Abonnements :
France : 33 Euros - Autres pays : 37 Euros.
CCP : Mémoire Spiritaine. La Source 38.854 54 K

(Nous consentons le demi-tarif pour les abonnements à destination des pays de la zone CFA)
Paraissent en 2005 : n° 21 et 22
Les 21 premiers numéros de la revue sont disponibles, au prix de 16 € le numéro (port compris, pour la France)
Promotion Karthala : Les numéros 1 à 15 ensemble : 150 €

Imprimé par I.D.G. - 52200 Langres - Saints-Geosmes
N° d'imprimeur : 6151 - Dépôt légal : janvier 2006

ISSN : 1254-2520

Mémoire Spiritaine, n° 22, deuxième semestre 2005

Liminaire

3 *Paul Coulon* : De naufrages en sauvetages, la condition missionnaire

Tenir le cap dans la tempête
M. Jacques-Madeleine Bertout (1753-1832)
6e supérieur général du séminaire du Saint-Esprit

8 *Marie-Christine Varachaud*
D'un naufrage à un sauvetage :
Jacques-Madeleine Bertout (1753-1832),
6e supérieur général du séminaire du Saint-Esprit

45 *André Zysberg*
Une Odyssée africaine au Siècle des Lumières :
la mission providentielle de MM. Deglicourt et Bertout
au Sénégal (1778)

Chroniques & commentaires

75 *François Bart, Annie Lenoble-Bart, Alain Ricard*
Expéditions missionnaires
en Afrique australe et orientale au XIXe siècle

96 *Rafaël Herzstein*
Une réconciliation entre Paris et la Compagnie de Jésus
au Levant (1875-1914) : faux-fuyant ou nécessité ponctuelle ?

114 *Pierre Erny*
De la relation entre vivants et défunts dans la tradition rwandaise

131 *Annie Lenoble-Bart*
Le père Guy Theunis et le Rwanda

135 *Jean-Dominique Durand*
La missiologie, un vaste monde
À propos d'un recueil sur 25 ans de recherches par le CREDIC

Recensions

157 *Ph. Delisle, A. Lenoble-Bart, C. Marin, B. Ukwuije* ont lu :
H. Pennec, K. I. Kabwita, C. E. Walker, C. Prudhomme,
C. Lange, G. Vieira

« [...] trois fois j'ai fait naufrage
et une nuit et un jour dans l'abîme
et des voyages souvent
dangers des fleuves
dangers des truands
dangers de mon peuple
dangers des autres
dangers en ville
dangers au désert
dangers sur mer
dangers chez de faux frères
fatigue et tracas
veiller souvent
affamé assoiffé
jeûner souvent
avoir froid être nu
et sans compter
mon inquiétude quotidienne
le souci de toutes les Assemblées
qui est faible
sans que je sois faible
qui trébuche
sans que j'en brûle. »

Seconde lettre aux Corinthiens, chap. XI : 25-29
traduction : Frédéric BOYER, Hugues COUSIN
La Bible, Éditions Bayard, 2001

Mémoire Spiritaine, n° 22, deuxième semestre 2005, p. 3 à p. 8.

De naufrages en sauvetages la condition missionnaire

Paul Coulon

Le liminaire de notre dernier numéro – pour une fois si proche ! –, parlait de ce quasi sport national que semble bien être en France *la commémoration*. Sur le web, tapez le nom du site « Célébrations nationales 2005-2006 » et vous verrez, proposé par la Délégation aux célébrations nationales de la Direction des Archives de France, ce qui nous attend pour l'année qui vient : entre autres, le centenaire de la naissance de Léopold Sédar Senghor, de Joséphine Baker et... du *Petit Larousse* ! Dans ce contexte général, il était impossible pour nous, spiritains, de terminer cette année 2005 sans faire mémoire du *deuxième centenaire* de notre *sauvetage* en 1805 après le *naufrage* révolutionnaire de 1792 à la suite du décret du 18 août qui avait vu l'Assemblée nationale supprimer les congrégations séculières, notamment celle du Saint-Esprit, et prescrire la vente de leurs maisons et propriétés [1].

Suppression légale qui n'avait pas fait baisser les bras à M. Duflos, son supérieur, et aux membres restants, dont son neveu, M. Jacques Bertout. Lorsque le vieux supérieur, réfugié depuis 1799 à quelques pas de son ancienne maison, au n° 14 de l'impasse des Vignes, avec l'ancien cuisinier du séminaire, finit par décéder le 28 février 1805, à l'âge de soixante-dix-neuf ans, son neveu reprend le flambeau et voit aboutir des démarches entreprises depuis 1802 de concert avec les Missions Étrangères, les Lazaristes et les Sulpiciens : le séminaire du Saint-Esprit est rétabli officiellement par décret impérial du 23 mars 1805.

1. *Cf.* Bernard PLONGERON, « Le Séminaire du Saint-Esprit et le Serment constitutionnel (1790-1793) », *Mémoire Spiritaine*, n° 17, premier semestre 2003, p. 70-100.

Fausse victoire, suivie de nouveaux combats d'une importance décisive, qui occuperont toute la vie de M. Jacques-Madeleine Bertout, jusqu'à sa mort en 1832, et qui permettent à l'historienne *Marie-Christine Varachaud* de commencer l'étude qu'elle lui consacre par ces mots :

« Contrairement à Claude-François Poullart des Places fondateur du Séminaire du Saint-Esprit et à François Libermann – présenté le plus souvent comme le second fondateur de la congrégation du Saint-Esprit par ses membres –, qui sont tous les deux bien connus, il n'en est pas de même pour Jacques-Madeleine Bertout, sixième supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit. Pourtant il peut être considéré à juste titre comme le deuxième fondateur de la congrégation et les Spiritains du XXI^e siècle devraient lui avoir une immense reconnaissance pour au moins trois de ses actions concrètes... »

L'intelligence et la persévérance de cet homme ont sauvé la congrégation du Saint-Esprit, car c'est bien d'un *sauvetage* qu'il s'agit. Cela valait bien un dossier de soixante pages dans ce numéro. D'autant plus que la vie de M. Bertout est aussi agitée que celle de son siècle et ressemble à un roman à la *Dumas*...

Tout commence par un naufrage

En effet, la vie missionnaire de Jacques Bertout avait commencé à 25 ans par un extraordinaire *naufrage* sur la côte d'Afrique. On comprend bien alors pourquoi *Marie-Christine Varachaud* intitule sa contribution qui retrace le destin « providentiel » de M. Bertout : *« D'un naufrage à un sauvetage... »* Impossible pour elle de ne pas évoquer ce fameux naufrage initial, mais elle le fait brièvement, car elle laisse le grand spécialiste de l'histoire maritime qu'est *André Zysberg* [2], nous présenter et nous commenter le récit même que Bertout a fait de ce naufrage en compagnie d'un autre spiritain, M. Deglicourt, en 1778, véritable *« Odyssée africaine au Siècle des Lumières »*, dit l'auteur. Aventure aux conséquences historiques non mineures, conclut-t-il : sans elle, le Sénégal ne serait sans doute pas devenu colonie française en 1779 et les spiritains ne s'y seraient pas installés pour la première fois comme responsables de la mission...

2. Entre autres, parmi ses ouvrages : *Les Galériens. Vies et destins de 60000 forçats sur les galères de France : 1680-1748*, Paris, Seuil, 1987, 432 p. ; – (avec Martine ACERRA), *L'Essor des marines de guerre européennes : 1680-1790*, Paris, SEDES, 1997, 298 p.; – (avec René BURLET), *Venise la Sérénissime et la mer*, Paris, Gallimard, 2000, 160 p.

Même si Bertout ressort indiscutablement de ces deux contributions en habits de véritable « Grand homme » de l'histoire spiritaine, il s'agit véritablement d'histoire, sans apologétique ni angélisme. Ainsi, André Zysberg définit très précisément – et, certes, cela est très surprenant pour nous aujourd'hui – le contexte du départ missionnaire de MM. Bertout et Deglicourt :

« Après six semaines d'attente, Deglicourt et Bertout prirent place sur le *Marin*, un navire jaugeant 250 à 300 tonneaux, affrété par la Compagnie d'Afrique pour aller chercher 200 Noirs à Gorée, afin de les vendre en Guyane. Leur passage sur un navire négrier posait d'autant moins de problème de conscience aux deux prêtres qu'à Cayenne, la congrégation du Saint-Esprit aurait la jouissance d'une " habitation ", autrement dit d'une plantation avec des esclaves, dont le jeune Bertout assurerait la direction. »

On mesurera le chemin parcouru depuis 1909, date à laquelle une histoire « officielle » de la congrégation – au demeurant bien faite – donnait la version suivante des mêmes faits : « Le Ministère mettait à [la] disposition [de la congrégation] des propriétés importantes qui assureraient des revenus à l'œuvre du Séminaire : il y ajoutait des subsides de l'État [3]. » Qu'en termes élégants ces choses sont dites... Le jugement final d'André Zysberg sur Bertout constate simplement et en toute vérité : « Ce missionnaire conserve [...] ses œillères et ses préjugés, particulièrement vis-à-vis des Noirs : c'est un esclavagiste convaincu et un raciste impénitent qui pense que plus " on en passe aux nègres, plus ils sont insolents ". »

Voilà qui nous permet de faire un bond jusqu'au dernier texte de ce numéro dans lequel *Jean-Dominique Durand* relit et commente un important recueil d'études sur l'histoire missionnaire telle que les chercheurs du Crédic l'ont menée depuis vingt-cinq ans. Il montre combien le souci de la vérité historique mis en œuvre par ces chercheurs – dont beaucoup sont collaborateurs de notre revue –, rejoint une des constantes du dernier pontificat en ce domaine :

« [...] la recherche historique, a dit encore Jean-Paul II à l'occasion de divers colloques historiques, ne gêne pas l'Église parce que la vérité, même si elle est difficile à vivre, " nous libère de l'erreur et elle nous rend libres d'aimer " (Allocution aux participants

3. Amet LIMBOUR, *La Congrégation du Saint-Esprit depuis sa fondation en la fête de la Pentecôte 1703 jusqu'à la fusion avec la congrégation du S. Cœur de Marie, le 24 août 1848*, Lille, Paris, Société Saint-Augustin, Desclée, De Brouwer et Cie, 1909, p. 43.

au Colloque international consacré les 16 et 17 décembre 1999, à Jan Hus) [4] ; cette connaissance est même indispensable aux théologiens et au Magistère lui-même qui, grâce à la science historique, élaborée librement et dans la confrontation avec d'autres disciplines, " seront mis en condition d'exprimer un jugement fondé objectivement " (Allocution au Symposium sur l'Inquisition, 28 au 28 octobre 1998) [5]. »

« Voyages à pied souvent, danger des fleuves, danger des brigands... »

Depuis l'apôtre Paul, on sait que la vie missionnaire va de pair avec tous les dangers possibles, dont il donne une énumération quasi exhaustive dans sa deuxième lettre aux Corinthiens : « Voyages à pied souvent, dangers des fleuves, dangers des brigands, dangers de mes frères de race, dangers des païens, dangers dans la ville, dangers dans le désert, dangers sur mer, danger des faux frères ! » (2 Cor, 11 : 26.) Et tout cela après avoir mentionné au verset précédent : « Trois fois, j'ai fait naufrage. » Depuis toujours donc, mission rime avec voyages... et naufrages ! Rien d'étonnant alors que trois chercheurs bordelais – *François Bart*, *Annie Lenoble-Bart*, *Alain Ricard* – aient pu conjuguer leurs diverses spécialités – géographie, étude des médias et littérature de voyages – pour présenter à un colloque consacré au thème « Voyages et voyageurs » une communication (ici reproduite) sur les expéditions missionnaires protestantes et catholiques en Afrique australe et orientale au dix-neuvième siècle.

Mais il est bien d'autres dangers que ceux des routes et des explorations, à menacer l'évangélisation : celle-ci s'effectue toujours au péril des hommes eux-mêmes, aussi bien du côté des missionnaires que des missionnés. Ce n'est pas pour rien que le Nouveau Testament se termine par le livre de l'Apocalypse où la victoire finale, tenue pour certaine dans la foi, ne supprime pas la violence des affrontements qui transforment notre histoire humaine en énigme difficilement soluble dans la simple rationalité. Penser que le génocide au Rwanda se déroule en 1994 au moment même ou se tient à Rome le synode africain invite à se poser bien des questions sur ce qu'est une évangélisation réussie... Mais les deux guerres mondiales du XX^e^ siècle entre nations civilisées et chrétiennes depuis si longtemps invitent à ne pas

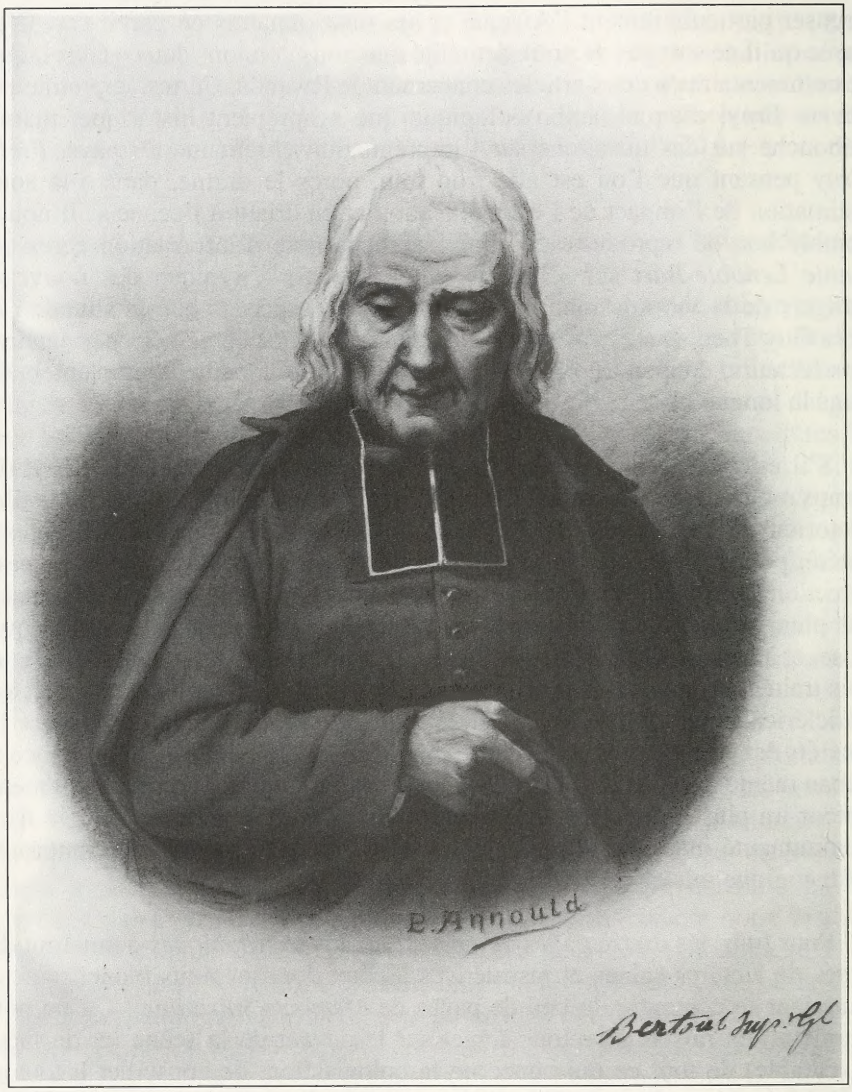
4. « Discours aux membres d'un Congrès international sur Jean Hus », 17 décembre 1999, *DC*, n° 2218, 16 janvier 2000, p. 62-63. Citation, N° 4, p. 63.

5. « Discours au symposium international sur l'*Inquisition* », 31 octobre 1998, *DC*, n° 2193, 6 décembre 1998, p. 1005-1006. Citation, p. 1006b.

accuser particulièrement l'Afrique et ses missionnaires en pareil cas. C'est parce qu'il ne sort pas de notre actualité que nous donnons dans « Chroniques & commentaires » deux articles concernant le Rwanda. Certes, le premier, de *Pierre Erny*, est plus anthropologique que proprement historique, mais il débouche sur des questions sur l'imprégnation chrétienne du pays, *Pierre Erny* pensant que l'on est allé trop loin, après le drame, dans « la sous-estimation de l'impact de l'évangélisation et en criant à l'échec ». Il nous a semblé bon de reproduire en complément la note d'information écrite par *Annie Lenoble-Bart* sur « l'affaire Guy Theunis », typique des nouveaux dangers de la vie missionnaire d'aujourd'hui. Espérons que la situation du père Guy Theunis aura favorablement évolué lorsque ce numéro parviendra à nos lecteurs, donnant alors à ce texte le statut de document supplémentaire dans la longue histoire des tribulations missionnaires...

S'il est une société « missionnaire » par excellence depuis le début des temps modernes, c'est bien la Compagnie de Jésus. En publiant l'article d'un historien de l'université de Haïfa (Israël), *Mémoire Spiritaine* élargit son intérêt pour l'histoire de la mission, doublement : du côté des jésuites et en direction du Moyen Orient. Certes, le panorama historique de *Rafaël Herzstein* est plus géopolitique que proprement missionnaire, mais la question qu'il pose, et à laquelle il répond brièvement, rejoint un thème d'actualité plusieurs fois traité dans nos colonnes : la République s'est bien gardée d'exporter son anticléricalisme, et le sens politique aigu de ses dirigeants concernant les intérêts économiques et culturels de la France les a poussés à faire alliance au Liban même avec les jésuites ! Dans le prochain numéro, un article du même auteur ira plus loin dans la présentation du retour des jésuites au sein de la communauté maronite et dans l'analyse du nouveau modèle de compromis pédagogique mis en œuvre par eux.

Pour finir, les douze pages de *recensions bibliographiques* donneront des idées de lectures saines et instructives à ceux dont les nuits blanches ne se sauraient se contenter du peu de pages de *Mémoire Spiritaine* ! Qu'on nous permette, en raison du retour actuel sur le devant de la scène (et de façon discutable) de tout ce qui concerne la colonisation, de conseiller à tous ce petit bijou de synthèse équilibrée que constitue le dernier ouvrage de Claude PRUDHOMME : *Missions chrétiennes et colonisation XVI^e^-XX^e^ siècle* (Paris, Cerf, 2004), petit par le format et le nombre de pages (172 p.), mais grand par son contenu : clair, rigoureusement informé, sans complaisance mais nuancé.



M. Jacques-Madeleine BERTOUT (1753-1832)

6e supérieur général du séminaire du Saint-Esprit

Mémoire Spiritaine, n° 22, deuxième semestre 2005, p. 8 à p.44.

D'un naufrage à un sauvetage : Jacques-Madeleine Bertout (1753-1832)

Sixième supérieur général du séminaire du Saint-Esprit

Marie-Christine Varachaud *

Contrairement à Claude-François Poullart des Places fondateur du séminaire du Saint-Esprit et à François Libermann – présenté le plus souvent comme le second fondateur de la congrégation du Saint-Esprit par ses membres –, qui sont tous les deux bien connus, il n'en est pas de même pour Jacques-Madeleine Bertout, sixième supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit. Pourtant il peut être considéré à juste titre comme le deuxième fondateur de la congrégation et les Spiritains du XXI^e^ siècle devraient lui avoir une immense reconnaissance pour au moins trois de ses actions concrètes.

La première, et qui n'est pas la moindre, est le rétablissement de la congrégation après la Révolution. La deuxième est le rachat de la maison de

* Marie-Christine Varachaud, Ingénieur d'Études CNRS. Après sa thèse à la Sorbonne sur le thème de la pénitence dans la prédication du Père Houdry, a publié : *Le Père Houdry S.J. (1631-1729).* Prédication et pénitence, Paris, Beauchesne, 1993, 454 p. (Collection « Théologie Historique », n° 94). Elle s'intéresse à l'histoire religieuse et à l'histoire maritime de la France aux XVII^e^-XVIII^e^ siècles, notamment aux aumôniers de la marine. Elle travaille actuellement avec André Zysberg à un ouvrage sur *Le Mouvement spiritain au siècle des Lumières. Le témoignage de Jacques Bertout et Jacques Deglicourt*, à paraître aux éditions Karthala. C'est dans cet ouvrage que l'on trouvera le renvoi précis aux archives dépouillées pour écrire cet article. Ici, on renverra aux Archives Nationales (AN) et aux Archives générales spiritaines sans donner le détail de toutes les cotes.

la rue des Postes [1], qui fut le berceau de la congrégation. La troisième enfin, est la reconnaissance de cette congrégation au rang de congrégation internationale.

Apparemment il n'est pas question de naufrage dans cette présentation. Cependant, si nous avons choisi d'intituler cette vie de Bertout « D'un naufrage à un sauvetage », c'est tout simplement parce que la vie de M. Bertout dans la congrégation du Saint-Esprit commence par un *naufrage* – un vrai, au sens propre du terme –, qu'il vécut au mois de mai 1778 sur le banc d'Arguin, alors qu'il partait comme missionnaire à Cayenne, en compagnie de M. Deglicourt, son aîné ; quant au *sauvetage*, c'est M. Bertout lui-même qui l'a effectué, en permettant à sa congrégation de renaître après la Révolution, comme nous venons de le dire. Nous allons essayer de donner une biographie de M. Bertout aussi précise que possible, malgré le peu de renseignements dont nous disposons, surtout concernant ses premières années.

De sa naissance à son entrée dans la congrégation du Saint-Esprit

Jacques-Madeleine Bertout, qui deviendra le sixième supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit, est né le 3 mai 1753 au hameau de Nieubourg, paroisse de Halinghem dans le Pas-de-Calais. Son père, Antoine, était laboureur à Niembourg, et sa mère, Benoîte Duflos, avait deux frères au séminaire du Saint-Esprit, fondé cinquante ans auparavant par Claude-François Poullart des Places. Ses deux oncles maternels étaient donc Jacques Duflos, l'aîné, qui sera procureur du séminaire et mourra le 26 août 1771, et Jean-Marie qui en deviendra le cinquième Supérieur Général, après M. Becquet.

Jacques-Madeleine fut baptisé le dimanche 6 mai, dans l'église d'Halinghem, par Pierre-François Peuvion, curé de Frenq. Ses parrain et marraine, Nicolas Duflos et Jeanne Dumuret, agissant par procuration aux noms de Jacques Duflos « prêtre et directeur du séminaire du Saint-Esprit, à Paris » et de dame Binet également de Paris [2].

Les notices biographiques que nous avons consultées s'accordent pour dire qu'il passa une enfance heureuse près de ses parents, et que très tôt des signes de sa vocation apparurent.

---

1. Aujourd'hui : 30, rue Lhomond, Paris (V^e^). N.D.L.R. : Nous ne mettons pas de majuscule au mot « séminaire » – même « du Saint-Esprit » –, sauf en cas de citation où elle est employée.

2. Registre de catholicité de l'église d'Halinghem, cité dans : Abbé F.- A. LEFEBVRE, *Sur trois prêtres boulonnais supérieurs de la Congrégation du Saint-Esprit*, Boulogne-sur-Mer, 1893, (146 p.), p. 37.

Après ses premières études, Jacques-Madeleine vint à Paris pour y faire sa rhétorique, comme externe, au Collège Louis-le-Grand. En effet, son oncle, Jean-Marie Duflos, alors directeur du séminaire du Saint-Esprit, désirant l'avoir sous les yeux pour le préserver des dangers de la grande ville, obtint de M. Becquet, supérieur général, la permission de le loger dans la maison de la rue des Postes. C'est sans doute durant cette année, qu'il sentit grandir en lui un amour pour la congrégation et les missions.

Sa rhétorique terminée, il entra comme élève au séminaire du Saint-Esprit pour y suivre le cours régulier des études de philosophie et de théologie. Grâce au Journal des recettes et dépenses du séminaire qui se trouve aux archives nationales, nous pouvons affirmer que Jacques-Madeleine Bertout est compté au nombre des élèves du séminaire du Saint-Esprit depuis la rentrée d'octobre 1773. En effet, la consultation de ce Journal nous montre qu'entre décembre 1773 et mars 1777 Bertout a fait 4 versements au séminaire [3]. Cette période de quatre années correspond bien au cycle d'études qui précède l'ordination sacerdotale.

Toutes les notices biographiques sur Bertout sont également d'accord pour souligner la vive attirance de ce dernier pour les missions étrangères. C'est la raison pour laquelle, à la fin de ces études, Jacques-Madeleine Bertout revenu passer quelque temps à Nieubourg près de sa mère, profite de ce séjour dans le Boulonnais pour consulter Mgr François-Joseph-Gaston de Partz de Pressy [4] sur son attirance pour les missions lointaines. Celui-ci lui conseille, sagement, de s'essayer d'abord dans les missions des colonies françaises.

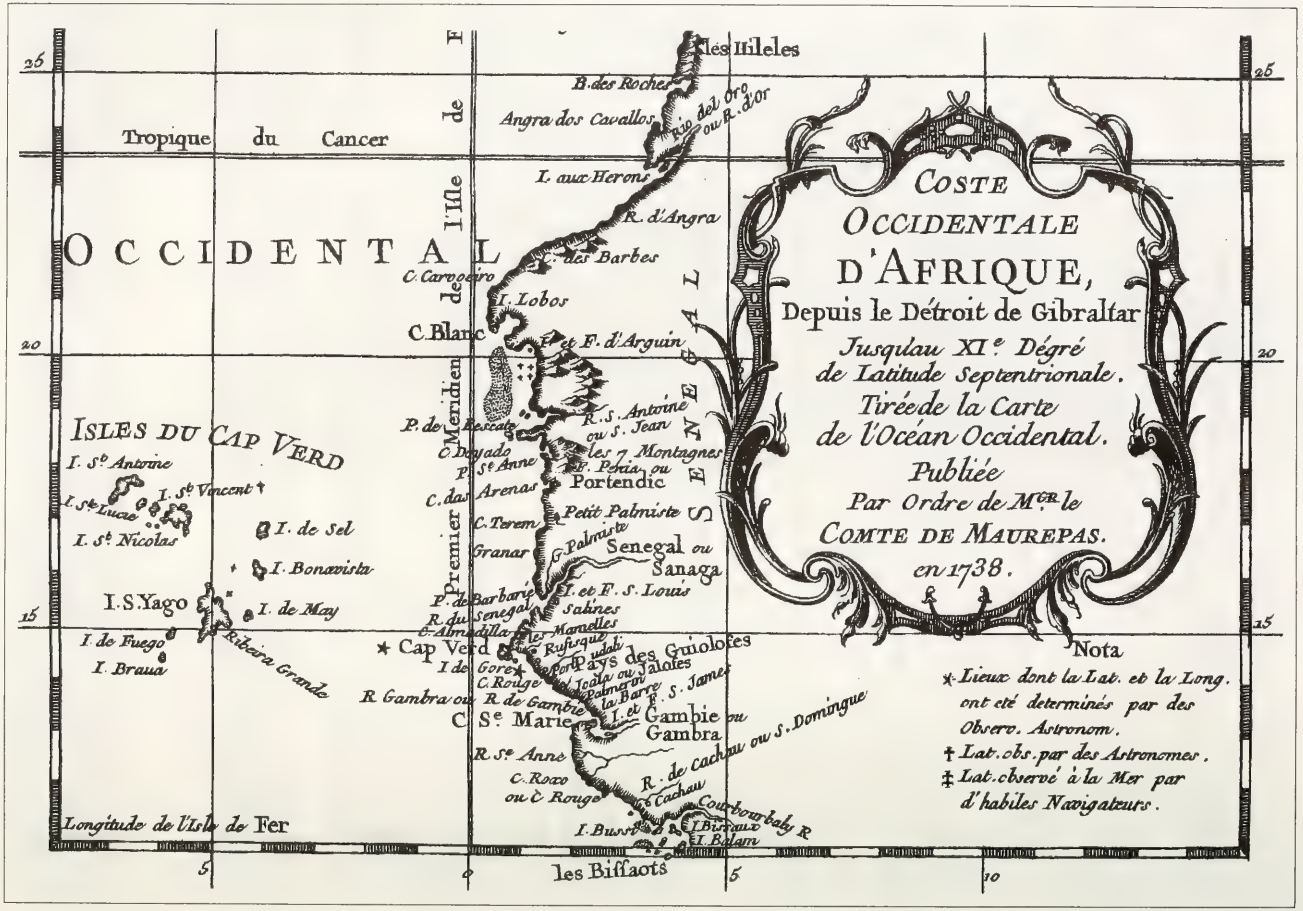
Ordonné prêtre à Boulogne le 24 mai 1777 par Mgr de Pressy, Jacques-Madeleine Bertout rentra peu de temps après au séminaire du Saint-Esprit où il fut « admis à l'épreuve » au mois de juillet de la même année.

Premières années au séminaire du Saint-Esprit et naufrage au Cap Blanc

M. Bertout a donc été admis à faire les deux années de probation, en compagnie de Michel-Louis Fréchon, diacre du diocèse d'Amiens, et de Jean-Claude Michalet, sous-diacre du diocèse de Saint-Claude, d'après le

3. 58lt. en déc. 1773 ; 100lt. en déc. 1774 ; 50lt. en oct. 1776 ; 62lt. en mars 1777. *Cf. Journal de la recette*, Archives Nationales (AN). Notons que, selon les statuts du séminaire, chaque séminariste devait payer « autant qu'il le pouvait » 100lt. au séminaire. *Cf. Notice sur M. Bertout*, Archives de la Congrégation du Saint-Esprit à Chevilly-Larue (Arch. CSSp).

4. Évêque de Boulogne.


COSTE
OCCIDENTALE
D'AFRIQUE,
Depuis le Détroit de Gibraltar
Jusqu'au XI.e Dégré
de Latitude Septentrionale.
Tirée de la Carte
de l'Océan Occidental.
Publiée
Par Ordre de M.gr le
COMTE DE MAUREPAS.
en 1738.
Nota
* Lieux dont la Lat. et la Long. ont été déterminés par des Observ. Astronom.
† Lat. obs. par des Astronomes.
‡ Lat. observé à la Mer par d'habiles Navigateurs.
OCCIDENTAL
ISLES DU CAP VERD
Tropique du Cancer
Premier Meridien de l'Isle de FERRO
Longitude de l'Isle de Fer
Cap Verd
C. Blanc
C. Mesurado
Portendic
Senegal ou Sanaga
Gambie ou Gambra
les Biffaots
Isles Hileles
B. des Roches
Angra dos Cavallos
R. d'Angra
C. das Barbes
C. Carvoeiro
I. Lobos
I. et F. d'Arguin
R. S. Antoine ou S. Jean
les 7 Montagnes
Petit Palmiste
Grand Palmiste
I. et F. S. Louis
Sabines
Rufisque
Pays des Guiolofes
C. Rouge
R. de Gambie
F. S. James
R. Sr.e Anne
C. Roxo ou C. Rouge
R. de Cachau ou S. Domingue
Cachau
Courbowbaly R.
I. Bissaux
I. Bolam
I. S.t Antoine
I. S.te Lucie
I. S.t Vincent
I. S.t Nicolas
I. de Sel
I. Bonavista
I. S. Yago
I. de May
I. de Fuego
I. Brava
Ribeira Grande
R. Gambra ou R. de Gambie
C. Sr.e Marie
I. aux Herons
R. del Oro ou R. d'Or
C. das Arenas
C. Terem
C. Verga
P. de Barbarie
R. du Senegal
C. Almadilla
C. Mandelles
I. de Gore
Joala ou Jaloles
Palmerin
la Barre
C. Verga
P. de Rescate
C. Dogado
P. Sr.e Anne
P. Pedra ou
F. Pedra
5
0
5
10
15
20
25
26

registre des admis à l'épreuve [5]. C'est durant cette période de probation que M. Bertout sera victime d'un naufrage.

En effet, la période de probation de deux années de M. Bertout ne sera pas classique. Il est vrai que « ce n'était pas un noviciat proprement dit », et que « ce temps ne devait pas être nécessairement passé à la communauté de Paris », comme le précise l'auteur d'une notice sur Bertout [6]. Toujours est-il que ses supérieurs, tenant compte de son grand attrait pour les missions lointaines, consentent à le laisser partir pour Cayenne, en compagnie de M. Dominique Deglicourt, de douze ans son aîné et membre associé de la communauté du Saint-Esprit depuis le 6 août 1771 [7].

Pourquoi ce départ pour Cayenne ? En juillet 1777, la communauté du Saint-Esprit est chargée du soin spirituel de la Guyane française. À cette époque, M. Robillard, premier préfet apostolique étant en difficulté avec l'administration, à Cayenne, M. Becquet, supérieur du séminaire du Saint-Esprit, choisit MM. Deglicourt et Bertout pour cette mission. Dans sa pensée, M. Deglicourt devait remplacer M. Robillard, tandis que M. Bertout devait prendre la direction de l'habitation offerte par le ministre de la Marine et des Colonies pour l'entretien de la Mission et du Collège.

Les deux missionnaires quittèrent donc le séminaire du Saint-Esprit le 9 mars 1778 pour Le Havre où ils devaient s'embarquer sur la *Mère de famille*. En réalité, ce bâtiment fut armé pour une autre destination à cause des événements d'Amérique, et, après six semaines d'attente, MM. Deglicourt et Bertout prirent place à bord du *Marin* [8], affrété par la Compagnie d'Afrique pour aller chercher 200 Noirs à Gorée, afin de les vendre en Guyane. Ils mirent donc à la voile à bord de ce navire négrier le 24 avril 1778. C'est au bout d'un mois de navigation qu'eut lieu le naufrage sur le banc d'Arguin, un banc de sable situé à plus de 30 lieues à l'ouest du Cap Blanc sur les côtes d'Afrique, le 20 mai 1778.

Nous ne reviendrons que brièvement sur ce naufrage, pour deux raisons principales : d'une part, Bertout lui-même en a laissé une relation très intéressante, pratiquement jour par jour, dont il existe plusieurs copies, notamment à Caen, à Chevilly-Larue dans les archives de la congrégation du Saint-Esprit, ainsi qu'au Sénégal ; d'autre part, André Zysberg a donné une étude très intéressante

5. *Cf. Registre des admis à l'Épreuve...*, AN.
6. *Notice sur M. Bertout*, Arch. CSSp.
7. *Cf. Registre des Associez...*, AN.
8. *Le Marin*, navire jaugeant 250 à 300 tonneaux, était commandé par le capitaine Le Chevalier, et armé par Eyrié Lecouvreur et Chauvel et fils. *Cf.* l'étude d'André ZYSBERG référencée dans la note suivante, p. 346.

et très détaillée du Manuscrit de Bertout, dont nous nous sommes fortement inspirés dans les lignes qui suivent [9].

Le Marin fait donc naufrage le 20 mai 1778. Conscients du péril où ils étaient MM. Deglicourt et Bertout se donnèrent mutuellement l'absolution, firent ensemble le sacrifice de leur vie, avant de rejoindre les gens du bord afin de leur offrir les services de leur ministère. Après deux jours de dérive sur des radeaux de fortune, nos deux missionnaires, et les autres naufragés qui avaient pu y prendre place, parviennent sur une île au sud du banc d'Arguin, située dans l'archipel de Tidra, où des pêcheurs maures les dépouillèrent de leurs habits et du peu d'effets personnels qu'ils avaient pu sauver, notamment les tabatières et les montres de nos missionnaires, qui, dans la panique n'avaient même pas pensé à prendre leurs bréviaires, comme l'avoue Bertout lui-même dans sa relation. De plus, les Maures les retinrent captifs.

Le 10 juin, les naufragés se retrouvent sur une autre île de l'archipel de Tidra, d'où ils gagnent en barque le cap Mérik marquant l'extrémité méridionale du banc d'Arguin. Dans la soirée du 23 juin, le groupe de naufragés arrive à Portendik, un petit port de la côte de Mauritanie, après une marche très dure de trente-cinq lieues, ayant marché de jour et de nuit. Ce sont les naufragés eux-mêmes qui avaient voulu gagner ce port pensant que des capitaines de vaisseaux européens qui venaient y chercher de la gomme les rachèteraient à un prix intéressant. Or quelle ne fut pas la déception des captifs, qui pensant trouver à Portendik « l'entrepôt du commerce de l'Afrique avec l'Europe », ne trouvèrent aucun navire européen mouillé dans la baie. C'est alors qu'il fut décidé d'aller jusqu'au fleuve Sénégal, où les captifs étaient assurés de rencontrer des Européens susceptibles de payer leur rançon.

Après une marche longue et difficile, Deglicourt, Bertout et leurs compagnons d'infortune, ayant souffert de la chaleur, de la faim et de la soif, atteignirent, le 10 juin, la rive droite du fleuve Sénégal, qui marque la frontière entre le pays des Maures et le pays des Noirs. Ce n'est que cinq jours plus tard, après d'âpres marchandages que les captifs, relâchés à raison de deux pièces de Guinée [10] par homme, entrèrent dans Saint-Louis où les deux missionnaires furent accueillis à bras ouverts.

---

9. L'étude de A. ZYSBERG – d'abord parue sous le titre : « Rude croisière pour deux missionnaires au Siècle des Lumières » dans : *Histoire d'archives*. Recueil d'articles offerts à Lucie Favier par ses collègues et amis, Paris, Société des amis des Archives de France, 1997, p. 345-368 – est donnée dans ce numéro de *Mémoire Spiritaine*, à la suite de cet article, sous le titre « Une Odyssée africaine au Siècle des Lumières : la mission providentielle de MM. Deglicourt et Bertout au Sénégal (1778) ». C'est à la version donnée dans ce numéro que nous renverrons.

10. C'est à dire deux coupons de toile de coton.

Les deux prêtres passeront quatre jours à Saint-Louis mais ce court séjour sera bien rempli. Ils seront choyés, gavés, comblés de présents, invités de toutes parts, mais tout cela ne leur fera pas oublier leur ministère. En effet, même si les catholiques étaient restés fidèles à leur foi, ils étaient privés de prêtres depuis vingt ans et la plupart des habitants de Saint-Louis vivaient en concubinage [11]. Nos missionnaires se firent donc un devoir de baptiser enfants et adultes, plus de deux cents en deux jours ; mais ils ne purent célébrer la messe, le Gouverneur anglais leur ayant interdit de le faire. Ils quittèrent Saint-Louis le dimanche 19 juillet dans l'après-midi, presque expulsés avec une amitié pressante par le gouverneur qui ne tenait nullement à ce qu'ils poursuivent leur ministère. Ils négocièrent leur passage avec le capitaine Good, commandant de la *Betsy*, sloop anglais.

Leur voyage de retour ne sera guère plus calme que leur voyage vers Cayenne. Il dura neuf semaines au cours desquelles les passagers et l'équipage durent faire face à une mer assez grosse et plusieurs grains. Nos deux missionnaires prennent part aux manœuvres, ils assurent même le quart. Le 23 août, la *Betsy* parvient à la hauteur des Açores et le lendemain, jour de la Saint-Barthélemy, alors que le vent est toujours très fort et très favorable, un mousse, étant allé à fond de cale pour chercher du biscuit, découvre que le bateau prend l'eau. Bertout et Deglicourt n'hésitent pas à prendre part aux manœuvres de pompage. Mais ce n'est pas la péripétie la plus grave que nos missionnaires rencontreront au cours de cette navigation. En effet, la *Betsy* entre dans la Manche le 12 septembre. Le capitaine avait prévu de gagner Douvres pour y prendre à son bord un pilote côtier qui le mènerait à Londres par la Tamise ; mais le samedi 19 septembre, « la *Betsy* reste encalminée dans le Pas-de-Calais durant tout le jour, alors qu'elle se trouve à quelques milles de Douvres, puis affronte un méchant vent contraire qui la repousse de la côte anglaise [12] ». Vers vingt-deux heures, elle est abordée par le corsaire français, le *Furet*, commandé par le capitaine Ducasson. En effet, la guerre entre la France et l'Angleterre avait été déclarée.

Le *Furet* entra au Havre le 20 septembre dans la matinée. Nos deux missionnaires eurent beaucoup de mal à se faire reconnaître comme Français, car les gens de Saint-Louis leur avaient prêté des vêtements. On les prend pour des Anglais, pour cette raison. Ils sont escortés par des soldats chez le

11. Effectivement, si le traité de capitulation de 1758 laissait aux Français et à leurs descendants le libre exercice de leur religion, il leur défendait la présence de prêtres. *Cf.* André ZYSBERG, *op. cit.*, p. 359 et dans ce numéro de *Mémoire Spiritaine*, p. 62-63.

12. *Cf.* André ZYSBERG, *op. cit.*, p. 363, et dans ce numéro de *Mémoire Spiritaine*, p. 68.

gouverneur de la place qui les considère comme des espions, puis les envoie au commissaire de la Marine, nommé Mistral qui comprend enfin leur situation et leur vient en aide en leur donnant, en outre, 100 écus pour leurs besoins les plus pressants [13].

Nos deux missionnaires restèrent trois jours au Havre, pendant lesquels ils se montrèrent reconnaissants envers le capitaine anglais qui les avait bien traités durant leur voyage de retour. Ils le visitèrent souvent dans sa prison, lui donnèrent à dîner et lui firent acheter quelques provisions pour lui faciliter un peu la vie. Ils le recommandèrent auprès du secrétaire d'État à la Marine [14].

MM. Bertout et Deglicourt quittèrent Le Havre pour Rouen le 23, où ils prirent une turgotine, et ils arrivèrent à Paris le samedi 26 septembre à midi. Ils furent reçus par le ministre de la Marine qui les interrogea sur la situation à Saint-Louis du Sénégal : ses défenses, le nombre d'hommes composant la garnison, l'état d'esprit de la population. On peut penser que c'est grâce aux renseignements fournis par les deux missionnaires que, par la suite, l'expédition du Sénégal fut entreprise pour reprendre aux Anglais les comptoirs du fleuve Sénégal perdus lors du traité de Paris en 1763 [15]. Lors de cette entrevue, ils n'oublièrent pas le capitaine anglais qui les avait ramenés, et grâce à leur recommandation ce dernier obtint sa liberté et put retourner en Angleterre.

Avant de poursuivre la vie de M. Bertout, on peut se demander combien ce voyage a coûté au séminaire du Saint-Esprit. Pour en avoir une idée, nous avons eu recours au Journal des dépenses du séminaire [16]. L'étude de ce Journal nous apprend que le départ de Deglicourt et de Bertout a coûté cent dix-sept livres au séminaire [17]. Leur retour en revanche a coûté beaucoup plus cher. En effet, d'une part le séminaire a envoyé, en deux fois, deux cent vingt-sept livres au capitaine anglais qui a ramené les deux missionnaires [18] ; d'autre part, il a dû payer cent livres au Havre pour leur dépense, ce qui fait déjà un

13. *Id.*, p. 366 et dans ce numéro de *Mémoire Spiritaine*, p. 70.

14. *Ibid.*

15. « La petite flotte pour la reconquête du Sénégal partit de Lorient à la fin de décembre 1778, soit deux vaisseaux de ligne, deux frégates et deux corvettes qui escortaient une dizaine de bâtiments de charge. Le duc de Lauzun commandait les troupes de terre et le marquis de Vaudreuil les navires. [...] Deglicourt s'embarqua sur l'*Officieuse*, frégate de 20 canons, sur laquelle il servit d'aumônier, puis resta deux ans au Sénégal, comme responsable de la mission jusqu'en mai 1781. » *Cf.* André ZYSBERG, *op. cit.*, p. 366 et dans ce numéro de *Mémoire Spiritaine,* p. 72.

16. *Journal de la dépense...*, AN.

17. *Cf. Journal de la dépense...* : « 2 mars 1778 : Pour le depart de MM. Deglicourt et Bertout cent dix sept livres. »

18. 127^{lt}. en octobre 1778 et 100^{lt}. en décembre de la même année.

total de trois cent vingt-sept livres, auxquelles on peut ajouter quelques menues dépenses en 1788 : telles que seize livres pour des chaussons et « les petits besoins des missionnaires », en octobre 1778, ce qui porte, pour l'année 1778, à trois cent quarante-trois livres la somme que le séminaire a déboursé pour le retour de ses missionnaires et à quatre cent soixante livres le total des dépenses pour l'aller et le retour. Enfin, en 1779, le séminaire a dépensé vingt-cinq livres dix sols pour la fourniture de chapeaux à ses deux missionnaires et a payé 25 livres au perruquier pour des rasoirs, n'oublions pas qu'ils avaient été dépouillés de tous leurs effets par les Maures après leur naufrage.

Revenu en France, M. Bertout va reprendre le cours normal de sa probation. Effectivement, si Deglicourt repartit avec la flotte constituée pour reconquérir le Sénégal, Bertout en fut empêché par l'opération d'une fistule. Il n'avait pas pour autant abandonné ses rêves de missions lointaines, mais sa maladie en décida autrement. Il fut donc reçu comme « associé » au séminaire du Saint-Esprit, le 23 juillet 1779 au terme normal de ses deux années de probation, toujours en compagnie de ses confrères Fréchon et Michalet [19].

De « l'association » à la Révolution : les années paisibles

Après un naufrage, une captivité éprouvante au pays des Maures et un retour mouvementé en France, qui se terminera par la prise du navire sur lequel il avait pris place au Sénégal, on peut dire que M. Bertout va passer une dizaine d'années paisibles dans sa congrégation, avant la tourmente de la Révolution et les démarches qu'il effectuera pour faire renaître le séminaire du Saint-Esprit après cette terrible période.

Ayant dû renoncer à accompagner M. Deglicourt pour son voyage au Sénégal, M. Bertout n'abandonna pas complètement son désir de partir en Mission. Selon une notice sur M. Bertout que nous avons consultée aux archives spiritaines à Chevilly-Larue, « plusieurs lettres de 1779 et 1780 nous apprennent que son intention était toujours de partir pour Cayenne [20] ». De même une lettre de M. Becquet au Ministre de la Marine, datée du 20 septembre 1780, annonce à ce dernier qu'il destine M. Bertout pour les missions [21], mais trois

19. *Cf. Registre des Associez à la Communauté et Seminaire consacré au Saint-Esprit sous l'invocation de la S^te^. Vierge conçüe sans peché, établi à Paris rue des Postes*, non paginé. AN *M 200, N° 7*, f° 5v°.

20. *Notice sur M. Bertout...* f° 4.

21. *Ibid.*

semaines plus tard, le 10 octobre, M. Becquet doit écrire de nouveau au ministre que Bertout n'a pas pu partir pour raison de maladie, et qu'il serait remplacé par un M. Le Mirhe [22]. À partir de cette époque, il semble qu'il ne fut plus question de Missions pour M. Bertout.

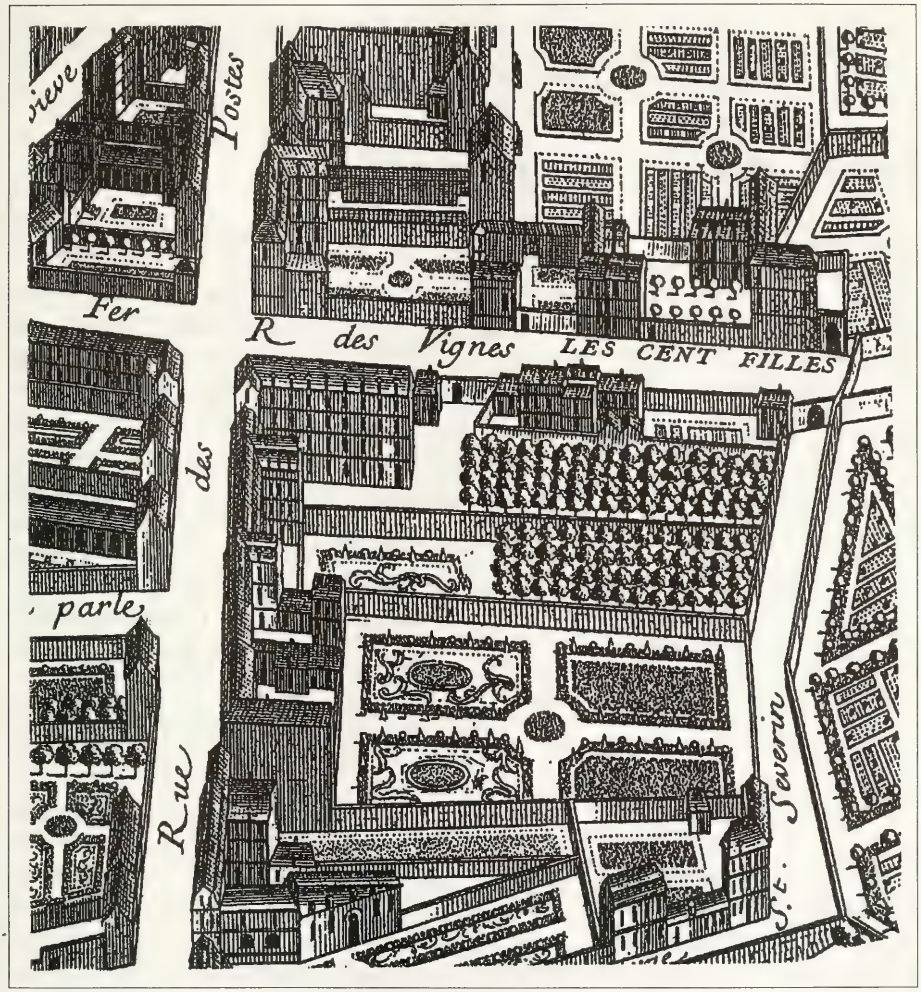
Après son admission au nombre des associés du séminaire du Saint-Esprit, il semble donc que M. Bertout demeura au séminaire de Paris jusqu'en 1785, où il enseigna la théologie. Il fut ensuite envoyé au séminaire de Meaux [23], sans doute à la rentrée de 1785, toujours comme professeur de théologie. Il y restera vraisem-blablement jusqu'à la fin de l'année scolaire 1787. En effet, le 17 juillet 1787, M. Bertout est élu consulteur en remplacement de M. Roquelin décédé au mois de février.

D'après le registre des délibérations, que nous avons consulté aux Archives nationales, nous pouvons donc affirmer que M. Bertout est présent au séminaire de Paris à partir du mois de juillet 1787 et, au moins jusqu'à la fin du mois d'août 1789, date à laquelle se termine ce registre. En effet, le 17 juillet 1787, au cours d'une assemblée Jacques-Madeleine Bertout est choisi en qualité de nouveau consulteur pour succéder à M. Roquelin décédé au mois de février de la même année, et, à partir de cette date, il signera tous les procès verbaux des assemblées, notamment celui du 6 novembre 1787 qui a élu M. Jean-Marie Duflos comme Supérieur du séminaire à la place de M. François Becquet décédé le 28 octobre de la même année.

Pour en savoir plus sur les activités de Bertout au cours de cette période, nous avons eu recours une nouvelle fois au Journal des dépenses du séminaire. La consultation de ce Journal, nous apprend que M. Bertout a fait un voyage en août 1781 et août 1783, sans préciser la destination, pour lesquels il lui a été donné à chaque fois quatre-vingt-seize livres, et en juillet 1785 et juillet 1788, il lui a été donné la même somme pour des vacances ! Le 21 octobre 1784, on lui a donné 13 lt. « pour son voyage de Meaux » et en août 1786 Bertout a reçu 25 lt. 16 s « pour aller à Meaux ». De plus, il est mentionné dans le journal que le séminaire a versé 6 lt., le 3 décembre 1785, « pour le port des effets de M. Bertout » sans autre précision, mais ne peut-on pas supposer qu'il s'agit du « déménagement » de Bertout de Paris à Meaux, ce qui confirmerait l'hypothèse selon laquelle il aurait passé deux années scolaires à Meaux : 1785-1786 et 1786-1787 ? Enfin, pour l'anecdote, il est noté dans ce Journal qu'au mois de juillet 1788 le séminaire a déboursé 18 lt. « pour une culotte

22. *Ibid.*

23. Le séminaire de Meaux avait été confié aux Prêtres du séminaire du Saint-Esprit, en 1737, par le cardinal de Bissy évêque de ce diocèse.



Le 4 juin 1731, les Messieurs du Saint-Esprit achètent une maison sise rue des Postes — actuelle rue Lhomond — et libre au 1er juin 1732. Ils y firent construire de nouveaux bâtiments que l'on voit, sans doute à peine terminés et sans la chapelle plus tardive, à l'angle de la rue des Postes et de la rue des Vignes — actuelle rue Rataud — sur le plan Turgot (1734-1739). En-dessous du séminaire du Saint-Esprit, on voit le séminaire des Anglais, puis la propriété des Eudistes avec un jardin à la française.

(Extrait du *Plan de Paris en 20 planches dessiné et gravé sous les ordres de Michel-Étienne Turgot, prévot des marchands.* Commencé en 1734, achevé de graver en 1739. Levé et dessiné par Louis Bretez, gravé par Claude Lucas, écrit par Aubin. Réédition Paris, A. Taride, s.d.)

pour M. Bertout. », ce qui laisse supposer qu'il faisait bien partie du séminaire de Paris à cette époque.

Période révolutionnaire et séjour en Angleterre

M. Bertout se trouve donc à Paris lorsque la Révolution éclate, tout occupé à la formation de futurs missionnaires.

Pour mieux comprendre cette période troublée et particulièrement difficile pour les prêtres et les religieux, il nous faut faire un peu d'histoire générale en quelques dates. Dans sa séance du 12 juillet 1790, l'Assemblée nationale vote la Constitution civile du Clergé, sanctionnée le 26 décembre par Louis XVI, qui oblige tous les évêques et les curés à prêter serment et, par décret du 27 novembre également sanctionné le 26 décembre, « cette obligation est étendue aux Supérieurs et Directeurs de séminaires, sous peines d'être poursuivis comme rebelles à la loi, privés de leurs traitements, déchus de leurs droits de citoyens [24] ». Devant cette situation le père Limbour précise : « Tous les prêtres du Saint-Esprit et leurs élèves refusèrent sans hésiter de prêter ce serment. Une première réponse du Gouvernement à cet acte courageux fut la suppression de l'allocation de 10000 livres faite par la Marine au séminaire, en faveur du clergé destiné à la Guyane française [25]. »

Le 18 août 1792, un décret de l'Assemblée législative supprime les congrégations séculières, notamment celle du Saint-Esprit, et prescrit la vente de leurs maisons et propriétés.

M. Bertout était-il encore présent à Paris à cette époque ? et combien de temps y demeura-t-il ? D'après un état du 3 novembre 1790, inséré dans la « Justification des titres concernants le séminaire Collège et Communauté du St. Esprit rue des Postes près l'Estrapade à Paris [26] », Bertout est toujours compté parmi le personnel du séminaire de Paris [27]. Sans pouvoir l'affirmer avec certitude, on peut raisonnablement penser que M. Bertout se trouvait encore à Paris le 19 août 1792 lorsque le séminaire de la rue des Postes a été envahi

24. R. P. Amet LIMBOUR. *La Congrégation du Saint-Esprit depuis sa fondation en la fête de la Pentecôte 1703 jusqu'à la fusion avec la congrégation du S. Cœur de Marie, le 24 avril 1848,* Société Saint-Augustin/Desclée de Brouwer et Cie, Lille/Paris, 1909, p. 55.

25. *Ibid.*

26. AN, série S.

27. « 4. M. Bertout prêtre, agé de 38 ans, après avoir essuié un naufrage affreux, allant à Caÿenne en qualité de missre., est revenu au Sémre. et y enseigne depuis 13 ans (sic), tant en pphie. qu'en théologie. »

par les sans-culottes. En effet, selon le Père Limbour, Bertout figure parmi les dix membres de la Société du Saint-Esprit « sur l'état du personnel fourni par M. Duflos pour obtempérer au décret du 18 août 1792 [28] ».

Il est donc vraisemblable que M. Bertout ait quitté Paris au lendemain de l'invasion du séminaire de la rue des Postes pour se réfugier dans sa famille à Nieubourg, sur les conseils de M. Duflos. Durant le temps relativement court qu'il passa dans le Boulonnais il ne resta pas oisif, selon l'abbé Lefebvre « caché dans la ferme paternelle à Niembourg », Bertout « se dévoua au bien spirituel des habitants, baptisant et instruisant les enfants et portant en secret les derniers sacrements aux malades. La tradition du pays, poursuit-il, rapporte que, pendant la nuit, il réunissait, dans une grange, les fidèles qui désiraient entendre la messe et recevoir la communion [29] ». Malheureusement, il fut dénoncé par des patriotes et par conséquent contraint de s'éloigner.

Malgré les difficultés de l'époque, il réussit à se procurer un passeport pour l'Angleterre « en agissant de ruse et en se cachant sous un nom d'emprunt [30] ». Il s'embarqua le 10 septembre 1792 pour l'Angleterre et la traversée se fit sans incident.

Bertout fit donc partie des nombreux prêtres et religieux français réfugiés en Angleterre, où ils rencontraient le meilleur accueil. Ne voulant pas demeurer inactif durant son exil et désireux d'apporter les secours spirituels à ceux qui lui apportaient les secours matériels, M. Bertout se mit résolument à étudier la langue anglaise. À l'issu de deux années d'études que l'on peut supposer intensives, il fut capable de prêcher dans la langue de Shakespeare. Les archives de la congrégation du Saint-Esprit conservent à Chevilly-Larue dix-sept instructions, notes ou articles écrits en anglais de la main de M. Bertout lui-même. D'après le « Sommaire des instructions en Anglais données par M. Bertout [31] », il semble qu'il ait donné sa première instruction pour le troisième dimanche après la Pentecôte 1795, c'est-à-dire vers le mois de juin 1795, et sa dernière homélie pour le dimanche dans l'octave de Noël 1801, soit à la fin du mois de décembre de cette année. Il est donc resté en Angleterre jusqu'en 1802. Mais quelle a vraiment été son activité en Angleterre durant ces dix années ?

---

28. R. P. Amet LIMBOUR, *op. cit.*, p. 57. Les autres membres étaient, outre M. Duflos, supérieur général, MM. Rupalet et Gondré, assistants, Pichon, procureur, Fréchon, Deglicourt, Boudot, Persent, Bourgin.

29. Abbé F.- A. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 51-52.

30. *Id.*, p. 52.

31. Arch. CSSp.

Son apostolat se déroula principalement dans le comté d'York. Sélon deux pages d'une brochure en anglais intitulée *St. Anne's, Ugthorpe, Yorkshire Centenary Celebrations, 1855-1955*, que nous avons pu consulter à Chevilly-Larue, « il y eut un grand nombre de Communions et de Conversions » durant son apostolat. « Ceux qu'il baptisa, poursuit cette notice, il les décrivit dans son registre par l'expression pittoresque de recueillir. Que ce soit au sens propre ou au sens figuré c'est une expression qui donne place à l'imagination [32]. » Selon cette notice en anglais, en 1802, le grand vicaire du district de Lancashire, M. Thompson, légua de l'argent à Ugthorpe en faveur de Bertout, avec lequel il fonda une « école libre », dans laquelle il pouvait enseigner lui-même ou employer un maître d'école. Cette école était ouverte à tous les Catholiques et les Protestants pauvres qui étaient dans l'impossibilité de payer.

Nous ne savons pas exactement à quel moment de l'année 1802 M. Bertout a fondé cette école, et cela nous gêne un peu puisque, pour la plupart des notices biographiques sur Bertout, que nous avons consultées, ce dernier rentre en France au début de l'année 1802, alors que la paix religieuse semblait revenir en France. En effet, le Concordat a été signé à Paris le 26 messidor an IX (15 juillet 1801) et le 15 vendémiaire an X (7 octobre 1801) une administration spéciale pour les Cultes a été créée par arrêté, avec à sa tête le Conseiller d'État Jean-Étienne-Marie Portalis. Toujours est-il que c'est au cours de l'année 1802 que M. Bertout rentre en France. Après un temps, sans doute assez court, dans sa famille dans le Boulonnais, il se rend à Paris.

Premier rétablissement

Quand il rentre à Paris, il retrouve son oncle, M. Duflos, âgé, infirme et presque aveugle, qui vivait au n° 2 de l'impasse des Vignes, tout à côté du séminaire dont les bâtiments étaient occupés par l'École normale. Il semble – selon le P. Le Floch – que, pour sa part, M. Bertout ait logé au n° 13 de la rue des Postes « dans la maison qu'avait habitée, de 1797 à 1800, M. Pichon, rentré depuis deux ans au séminaire, où il célébrait les offices pour les habitants du quartier [33] ».

---

32. Traduction de Jacques VARACHAUD. *Cf. St. Anne's, Ugthorpe, Yorkshire Centenary Celebrations, 1855-1955* : « There was a great number of Communions and Conversions. Those whom he baptised he described in his Register by the quaint phrase " taken in ". Accepted either in its real of frivolous sense it is a phrase which gives scope for the imagination. »

33. Henri LE FLOCH, *Claude-François Poullart des Places, fondateur du séminaire et de la congrégation du Saint-Esprit (1679-1709)*, p. 472.

12 juillet 1801 : Signature du Concordat rétablissant la paix religieuse.

De g. à dr., Le cardinal Consalvi et Mgr Spina, pour la Curie romaine ; Joseph Bonaparte et Crétet, représentants du Conseil d'État français ; le père Caselli, théologien conseiller de Spina, et l'abbé Bernier. (Gravure de 1802.)

Avec l'accord de son oncle, M. Bertout « se met en relation avec les Supérieurs des Lazaristes, des Missions Étrangères et de Saint-Sulpice, avec Portalis, conseiller d'État pour les Cultes, et, plus tard, avec les cardinaux et prélats de la suite de Pie VII, venus à Paris pour le sacre de Napoléon (1804), en vue de la ré-organisation de la Congrégation [34] ».

Sans perdre de temps – vers 1802, selon le P. Le Floch –, Bertout présenta au « Général Premier Consul », avec les Supérieurs des Lazaristes et des Missions Étrangères, un mémoire en faveur du « ci-devant Séminaire du Saint-Esprit, chargé des Missions de la Guyane, du Sénégal, de Saint-Pierre et Miquelon [35] ». Bonaparte remit ce mémoire à Portalis, Conseiller d'État pour les cultes, qui lui fit signer, le 7 prairial an XII (27 mai 1804), un décret ordonnant la fusion des trois instituts missionnaires en un seul séminaire des Missions Étrangères. Mais ce décret, difficilement applicable, demeura sans effet.

Lorsque le pape Pie VII vint à Paris pour le sacre de Napoléon, M. Bertout, grâce à ses relations, obtient que le Souverain Pontife désigne au gouvernement impérial, « le séminaire du Saint-Esprit, comme devant rendre de grands services aux colonies françaises, et le mit au nombre des trois établissements qu'il était urgent de rétablir [36] ». En réponse à ce désir du pape, le séminaire du Saint-Esprit a été rétabli par un décret impérial du 2 germinal an XIII (23 mars 1803), c'est-à-dire vingt-quatre jours seulement après la mort de M. Duflos, survenue le 28 février, qui n'aura donc pas eu la joie de voir son séminaire rétabli. Ce décret rétablissant le séminaire du Saint-Esprit, ne lui rend pas l'immeuble de la rue des Postes, qui est aliéné, mais lui rend la campagne d'Orléans qui ne l'est pas, et confère à M. Bertout le titre de Supérieur. Il succède donc à son oncle.

On peut donc dire qu'à partir de son retour d'Angleterre, et plus encore à partir de la mort de M. Duflos, directeur du séminaire, son oncle, en 1805, la vie de M. Bertout va se confondre avec la vie ou la survie de la congrégation du Saint-Esprit à laquelle il va se dévouer corps et âme, avec trois principaux objectifs : restaurer sa congrégation avec le séminaire de la rue des Postes ; faire refleurir la Religion dans les Colonies françaises ; et, pour parvenir à ce but, former un clergé à la hauteur de ce ministère et l'envoyer dans les Colonies.

34. *Notes et documents relatifs à l'histoire de la Congrégation du Saint-Esprit sous la garde de l'Immaculée Cœur de la B. V. Marie.* 1703-1914 [NDH], p. 24.
35. *Cf.* Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 473.
36. Abbé F.- A. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 55.

Le petit séminaire de M. Bertout

L'horizon semble donc s'éclaircir pour M. Bertout : le séminaire du Saint-Esprit est rétabli, même s'il n'a plus de maison, et la Grande Aumônerie prend sous sa protection la congrégation du Saint-Esprit susceptible de fournir des missionnaires pour les colonies. C'est alors que M. Bertout, comprenant les besoins futurs de sa congrégation, et les anticipant en quelque sorte, prend conscience de la nécessité de former des jeunes à l'apostolat des colonies. C'est dans cette perspective qu'il conçut le projet d'établir un petit séminaire.

Après de nombreuses et pressantes démarches dans ce sens, et grâce à la protection du cardinal Fesch, il obtint l'autorisation qu'il souhaitait, par un arrêt daté du 14 juillet 1806, dans lequel nous lisons :

« Joseph Fesch, etc.

Considérant que, dans l'état ou se trouve la Compagnie des Missionnaires du Saint-Esprit, son rétablissement deviendrait impossible, qu'elle ne pourrait jamais avoir assez de sujets et fournir des Missionnaires à nos Colonies de l'Amérique, si son Supérieur général ne se hâtait d'établir un Petit Séminaire pour y former des jeunes élèves dans l'esprit de son Association.

Arrête ce qui suit :

Monsieur Bertout, Supérieur général des Missionnaires du Saint-Esprit, est autorisé à établir à Paris un Petit Séminaire du Saint-Esprit [37]. »

En avril 1805, le cardinal Fesch, archevêque de Lyon depuis 1802, avait été nommé grand Aumônier, avec, dans ses attributions, les Missions d'outre-mer. Il institua « un Conseil supérieur des Colonies » dont les membres étaient nommés par lui. M. Bertout fera partie de ce conseil, en compagnie des évêques de Versailles et de Quimper, ainsi que de M. Brunet, supérieur des Lazaristes et de M. Belhières, supérieur des Missions Étrangères [38].

Pour ouvrir ce séminaire, M. Bertout s'associa avec deux ecclésiastiques, Messieurs Jean Baptiste Bernard, instituteur et Jean Baptiste Armand Auger, également instituteur, qui avaient ouvert, en 1801, au numéro 33 de la rue du Cherche-Midi un pensionnat destiné à l'éducation des jeunes garçons.

Un traité fut signé entre les trois hommes le 27 octobre 1808. Ce traité comprend vingt-quatre articles. Dans son préambule nous apprenons la finalité

37. *NDH*, p. 26-27.
38. *Cf. NDH*, p. 26.

de ce pensionnat : des élèves formés pour « devenir des Ministres précieux à la Religion, ou donner à la société de vertueux Citoyens qui en affermiront les bases par la pratique de leurs devoirs, et y propageront les principes religieux qui leur auront été enseignés [39] ».

L'article premier confirme la société qui était préalablement établie entre MM. Bernard et Auger en 1801, puis entre les mêmes et M. Bertout en 1805, et déclare le pensionnat de jeunes garçons propriété commune. Les articles deux à sept concernent les biens mis en communs. L'article huit concerne le gouvernement du pensionnant par rapport à la discipline de la maison et à l'enseignement, mais sans donner aucune précision.

Les articles neuf, dix, onze confient la comptabilité à M. Bernard. Par l'article douze, l'admission des élèves est consentie aux trois associés ou à deux d'entre eux. Les articles seize à dix-huit évoquent l'éventualité de la dissolution du pensionnat ou du retrait de l'un des trois membres, tandis que les articles dix-neuf à vingt-trois envisagent le décès de l'un des trois associés et leur succession [40].

Ce traité ne nous apprend pratiquement rien sur le fonctionnement de ce petit séminaire, sa discipline, son enseignement. Cependant, dans une lettre datée du 8 octobre 1808, à Charles Portalis, qui remplace provisoirement son père, récemment décédé, à la direction des Affaires Ecclésiastiques, Bertout indique que toutes les sciences s'y enseignent, « même la philosophie ». Dans cette lettre, il réclame des fonds pour continuer son œuvre en mettant en avant qu'il reçoit des jeunes gens pauvres, ce qui est tout à fait dans la ligne du séminaire du Saint-Esprit :

« Nous avons un assez bon nombre de jeunes qui se destinent à l'état ecclésiastique, plusieurs aux Missions. Tous sont pauvres, *souligne-t-il* ; nous les recevons malgré leur pauvreté ; il y en a que nous sommes obligés d'habiller. Le bénéfice du pensionnat est entièrement employé à cette bonne œuvre. Mais [...] c'est une ressource bornée et qui ne suffit pas pour faire le bien que nous désirerions et répondre aux vues du Gouvernement qui ne manquera pas de nous demander des missionnaires au premier moment. [...] Nous avons donc besoin de secours [41]. »

Dans la suite de cette lettre, Bertout réclame donc « quelque argent » en attendant que le Gouvernement lui donne une maison et des fonds.

---

39. Arch. CSSp. : « Traité entre MM. Bernard, Auger & Bertout du 27 octobre 1808 ».
40. *Cf.* Arch. CSSp. : « Traité entre MM. Bernard... »
41. Lettre citée par l'abbé F.- A. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 64.

Trois mois plus tard, lorsque M. Bigot de la Préameneu fut nommé ministre des Cultes [42], M. Bertout ne perdit pas de temps pour faire une nouvelle tentative auprès de lui afin de récupérer l'immeuble de la rue des Postes et de lui demander le rétablissement de l'allocation qui avait été accordée au séminaire avant la Révolution. Dans cette lettre, il signale au Ministre que l'actuel propriétaire du séminaire est disposé à le céder, d'autant plus volontiers qu'il retrouverait sa destination première.

C'est finalement un rapport du mois d'août 1809, rédigé au Ministère des Cultes, qui nous en apprend le plus sur ce séminaire, sa situation, son but, ses besoins. Nous y lisons en effet :

« M. Bertout, Supérieur général des Missions du Saint-Esprit, demande une maison pour y transporter son séminaire. Il est aujourd'hui établi dans une maison louée par la Congrégation, mais le local est insuffisant. Cette maison est située rue du Cherche-Midi ; le loyer est de 6500 livres. Elle renferme 130 élèves, dont 25 se destinent à l'état ecclésiastique. Les Missions du Saint-Esprit sont établies en Afrique et en Amérique. M. Bertout a besoin d'une maison de 100 missionnaires, et de 500 francs pour chaque sujet [43]. »

Malheureusement nous sommes en 1809, et Napoléon, mécontent du Saint-Siège, non seulement fit occuper militairement Rome par le général Miollis, mais, plus grave encore pour M. Bertout, supprima les trois congrégations missionnaires précédemment rétablies [44] par un décret daté du château de Schönbrunn, du 26 septembre 1809, sans autres raisons, semble-t-il, que leur attachement au Saint-Siège et au pape.

Dans une notice, Bertout commente – non sans quelque humour – cette suppression gouvernementale de sa congrégation :

« Le gouvernement impérial se proposait de remettre le séminaire du Saint-Esprit en possession de sa maison, située rue des Postes. Des biens dans les Colonies, qui n'avaient point été vendus, devaient servir à sa dotation, quand, par un caprice bizarre qui lui était ordinaire, le despote la détruisit pour la seconde fois. Il se défiait sans doute des principes bien connus de cette Congrégation [45]. »

Pour la seconde fois, la congrégation du Saint-Esprit était supprimée, n'ayant donc vécu que quatre ans après son rétablissement. Mais M. Bertout

42. En janvier 1808.
43. Cité dans Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 475.
44. Les congrégations du Saint-Esprit, de Saint-Lazare et des Missions Étrangères.
45. Cité dans Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 476.

avait connu d'autres naufrages et, loin de se décourager, il continua à diriger son école de la rue du Cherche-Midi et à y cultiver des vocations.

Passage de M. Bertout aux Missions Étrangères

Nous ne connaissons pas exactement la date à laquelle M. Bertout se retira au séminaire des Missions Étrangères, mais on peut supposer que ce fut peu après la seconde suppression de sa congrégation, sans doute dès l'année 1810, pensant peut-être qu'il n'y avait plus grand-chose de bon à espérer pour le rétablissement du séminaire du Saint-Esprit. En effet, il semble qu'il ait passé plusieurs années rue du Bac, avant 1815, comme le laisse entendre sa réception comme Directeur du séminaire des Missions Étrangères qui eut lieu le 1er mars 1815. Voici ce que nous avons trouvé dans les archives du séminaire des Missions Étrangères :

« Le 1er mars 1815 dans une assemblée extraordinaire à laquelle ont assisté MM. Chaumont, Alary, Desjardins, Paris et Langlois M. Jacques Madeleine Bertoux, Prêtre du Diocese de Boulogne sur Mer, qui a demeuré pendant plusieurs années dans la maison du Seminaire et qui est connu de tous depuis longtemps, a été proposé, et après les prières accoutumées, a été, à raison des circonstances, reçu de suite, au nombre des Directeurs du Seminaire dans les formes ordinaires, et après que le dit Sieur a prononcé la formule de son engagement au Seminaire et aux Missions, ayant été dispensé de toutes les autres formalités en foi de quoi tous ont signé lesdits jour et an. J. M. Bertout, J. Th. Paris, Alary, D. Chaumont, C. Langlois, Ph. Desjardins [46]. »

Nous ferons deux remarques sur le texte que nous venons de citer : d'une part, Bertout y est désigné comme « Prêtre du Diocèse de Boulogne sur Mer », ce qui est tout à fait normal puisque sa congrégation a été dissoute ; d'autre part, la date : il s'agit du 1er mars 1815, c'est-à-dire de la veille du second rétablissement du séminaire des Missions Étrangères, et onze mois avant celui des congrégations de Saint-Lazare et du Saint-Esprit qui eut lieu le 3 février 1816. C'est sans doute vers cette date que M. Bertout quitta la rue du Bac pour se consacrer entièrement à la restauration de sa congrégation.

Mais il ne faut pas croire que M. Bertout soit resté inactif pour sa congrégation lors de son séjour à la rue du Bac. En effet, Bertout avait su rendre service aux cardinaux italiens internés à Paris et privés de leurs insignes

46. Arch. MÉP.

cardinalices, après l'enlèvement du pape et sa séquestration à Savone sur les ordres de Napoléon. Au sujet de ces cardinaux, le P. Le Floch note :

« Plusieurs d'entre eux logeaient dans le quartier du Panthéon, réduits à vivre d'aumônes. M. Bertout se fit un devoir de leur être utile. Il eut des relations suivies avec les cardinaux Di Pietro, Gabrielli, Oppozzoni, et avec Mgr Di Gregorio et le P. Fontana, qui devinrent plus tard eux-mêmes cardinaux. Le P. Fontana résidait au monastère de la Visitation, tout proche du Séminaire du Saint-Esprit [47]. »

Bertout s'était donc constitué des relations avec des cardinaux romains qui pourraient lui être utiles en retour. Et, après 1809, il maintint toutes ses relations avec eux et la Sacrée Congrégation de la Propagande qui, elle-même, selon le P. Le Floch « continuait de s'intéresser à la restauration du Saint-Esprit, et comptait sur le prochain rétablissement de cette œuvre pour l'évangélisation des Colonies françaises [48] ».

Lorsqu'en 1814 Louis XVIII remonte sur le trône, l'espoir renaît chez M. Bertout. Dès le 10 juillet, il écrit au cardinal Préfet de la Propagande qu'il demande le rétablissement légal de son séminaire, la restitution de la maison de la rue des Postes, et des fonds pour la formation des missionnaires :

« Comme le Roi me demande des Missionnaires, écrit Bertout, je demande de mon côté que nous soyons rétablis légalement, qu'on nous rende notre ancienne maison, et qu'on nous donne des fonds nécessaires pour pouvoir former des missionnaires. Le mauvais état des finances empêchera probablement que tous mes désirs soient accomplis. La Providence viendra à notre secours, conclut-il [49]. »

Cinq mois plus tard, toujours de la rue du Bac, dans une lettre au nouveau Préfet de la Propagande, M. Bertout plaide cette fois en faveur du rétablissement des trois anciennes congrégations missionnaires, et il en profite pour rappeler les territoires dont sa congrégation avait la charge. Dans cette lettre datée du 20 décembre 1814, voici ce qu'il écrit :

« Trois Congrégations étaient, avant la Révolution, destinées en France à préparer et à expédier des missionnaires aux pays étrangers : celle des Prêtres de la Mission, ou Lazaristes, celle des Missions Étrangères et celle du Séminaire du Saint-Esprit. Celle-ci,

47. Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 476.
48. *Id.*, p. 477.
49. Archivio della Propag. Fide. - Collegi di Missioni. Seminario di S. Spirito. Fol. 421. Cité dans Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 477.

dont je suis membre, avait à sa charge Cayenne, la Guyane Française, le Sénégal et Gorée sur la côte occidentale d'Afrique, les Îles Saint-Pierre et Miquelon près du Banc de Terre Neuve en Amérique... Celui qui, pour le malheur de l'univers, a régné en France, après avoir pour des raisons politiques rétabli ces trois Congrégations, les a de nouveau détruites peu après. Nous espérons que le Roi que la Providence vient de nous restituer saura nous donner une nouvelle existence [50]. »

Cette lettre ne restera pas sans effet puisque, comme nous l'avons vu, le séminaire des Missions Étrangères renaîtra dès le 2 mars 1815, grâce à une ordonnance royale qui le rétablit sur le pied du décret impérial du 2 germinal an XIII [51], et le séminaire du Saint-Esprit le sera moins d'un an plus tard, par une ordonnance royale du 3 février 1816 « qui rend applicable aux Missions de Saint-Lazare et du Saint-Esprit, l'Ordonnance du 2 mars 1815, en faveur des Missions dites des Missions Étrangère, rue du Bac [52] ». L'ordonnance du 3 février 1816, qui a force de loi, règle la situation légale de la congrégation en France, et la rétablit avec les statuts exprimés dans les Lettres patentes de 1726. En outre, le 2 avril 1816, une ordonnance royale accorde un secours de 5 000 fr. au séminaire du Saint-Esprit sur les fonds du Clergé [53].

Second rétablissement du séminaire du Saint-Esprit

M. Bertout voit enfin ses efforts récompensés. L'article deux de l'ordonnance rétablissant le séminaire précise :

« La Congrégation du Saint-Esprit est réintégrée dans son ancienne maison, rue des Postes, à la charge de se concerter avec l'université pour la translation de l'École normale dans un autre édifice. Elle ne pourra requérir sa mise en possession qu'après que ladite translation aura été consentie et effectuée [54]. »

Rentrer dans la maison de la rue des Postes sera désormais un des objectifs de M. Bertout. En effet, l'immeuble de la rue des Postes, confisqué en 1792, avait d'abord été loué en 1793 à M. Angar, puis vendu à sa veuve en 1797. Après plusieurs locataires particuliers, on y installa l'École Normale, à laquelle

50. *Ibid.*, fol. 424. Cité dans Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 477.
51. 23 mars 1805.
52. *NDH*, p. 28.
53. *Cf. NDH*, p. 29.
54. *NDH*, p. 29.

M^me^ Angar fit un bail de neuf ans, de 1817 à 1826, à raison de 6000 fr. Malgré cet obstacle, M. Bertout avait toujours l'intention de racheter le séminaire de la rue des Postes.

Selon le P. Le Floch, M. Bertout, « publia un chaleureux appel en faveur du rétablissement du séminaire », dont voici quelques extraits :

« Maintenant que le Roi, *dit-il*, qui n'est étranger à aucune espèce de bien, vient de donner une nouvelle existence au Séminaire du Saint-Esprit, et de lui accorder même une pension annuelle de 5000 francs, les directeurs qui ont survécu à la révolution et à l'exil, sont prêts à reprendre leurs pénibles travaux, et à se consacrer de nouveau au bien de la religion et de la patrie ; mais ils ont besoin d'être secondés dans leurs désirs et leurs efforts. Il faut qu'ils puissent donner l'éducation ecclésiastique gratuitement comme ils faisaient autre-fois. [...] Ils ont donc besoin de fonds. Il leur faut une maison ; la leur a été aliénée au commencement de la révolution. Le Gouvernement prend un grand intérêt à cette Congrégation, et a même des vues sur elle, et il fera sûrement quelque chose en sa faveur ; mais l'état actuel des finances mettra des bornes à sa bonne volonté. Dans des circonstances aussi difficiles on s'appuie sur la Providence ; elle n'a jamais manqué au Séminaire du Saint-Esprit, qui était véritablement une maison de la Providence, puisque avec de très médiocres fonds on entretenait chaque année, environ 90 personnes, tant directeurs qu'élèves [55]. »

Nous noterons qu'une nouvelle fois, M. Bertout s'appuie sur la Providence. À force de ténacité, il réussira à intéresser à sa cause, le duc d'Angoulême et le cardinal de Talleyrand-Périgord, grand aumônier de France et archevêque de Paris [56], qui « n'eurent guère de peine à faire comprendre aux Ministres des Cultes et de la Marine, nous apprend le Père Limbour, que le Séminaire des Colonies, dans l'immeuble restreint qu'il occupait, ne pouvait répondre aux besoins [57] ».

L'« immeuble restreint » dont il est question, était situé au n° 15 de la rue Notre-Dame-des-Champs ; il était assez convenable et possédait une belle chapelle. Il avait été loué par M. Bertout au mois de juin 1817. Une Ordonnance du 18 juillet autorise le loyer au prix de 3300 fr. et accorde cette somme à prendre sur les fonds du Clergé. À partir du 23 juillet, la congrégation est chargée de recruter et de former le Clergé colonial. M. Bertout eut la grande joie de voir son neveu, M. Fourdinier, ancien professeur de théologie au séminaire d'Arras, venir se joindre à lui pour le seconder dans sa tâche. Ce

55. Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 478-479.
56. Archevêque de Paris : 1^er^ octobre 1817-20 octobre 1821.
57. R. P. Amet LIMBOUR, *op. cit.*, p. 71.

Ci-contre :

Mgr Alexandre-Angélique
de TALLEYRAND-PÉRIGORD
(1736-1821)
archevêque de Paris de 1817 à sa mort.

Ci-dessous :

Au n° 15 de la rue Notre-Dame des Champs, Monsieur Bertout installe son séminaire des Colonies, de 1817 à 1822. On en voit ici la chapelle dans une photographie de la fin du XIX^e^ siècle (en tout cas, après 1830, puisque la niche du chœur est occupée par une statue de de la Vierge de la « médaille miraculeuse » de la Rue du Bac). Cette chapelle disparut lors des travaux d'extension du boulevard Raspail en 1904.

(Archives photos CSSp.)

dernier fut professeur et économe. Le 18 août le séminaire compte quinze élèves et le 3 septembre, une ordonnance royale lui accorde une subvention annuelle de 10000 francs, imputée au budget de la Marine.

Le 29 avril 1818, M. Bertout peut écrire au cardinal Préfet de la Propagande :

« Votre Éminence apprendra avec plaisir que nous avons repris nos exercices au mois de novembre dernier. Déjà nous avons un certain nombre d'élèves en philosophie et en théologie que nous formons et destinons pour les missions de nos Colonies. Nous espérons en avoir un plus grand nombre l'année prochaine. Je sollicite auprès des ministres de Sa Majesté le rachat de notre ancienne maison qui pourrait contenir 120 élèves. Que la divine Providence daigne seconder mes efforts [58]. »

Bien qu'à l'étroit, rue Notre-Dame-des-Champs, le séminaire recommence à fonctionner et M. Bertout encouragé par la Propagande et le Gouvernement français se démène pour trouver des missionnaires pour les Colonies. « Ses lettres de cette époque contiennent des listes de prêtres choisis par lui pour les diverses missions », nous dit le P. Le Floch [59]. Et la S. Congrégation de la Propagande fait tellement confiance à M. Bertout pour le choix des missionnaires qu'il propose, qu'elle lui expédie des feuilles de pouvoirs en blanc pour les nominations des Préfets apostoliques.

Mais conscient qu'il ne pourra accomplir pleinement sa tâche que lorsqu'il aura réintégré l'immeuble de la rue des Postes, M. Bertout multipliera les démarches pour arriver à ses fins et, comme nous l'avons dit précédemment, il réussira à intéresser à cette cause le duc d'Angoulême et Talleyrand.

Retour au bercail

Ces deux hauts personnages parvinrent donc à convaincre le ministre des Cultes et celui de la Marine que, dans les conditions actuelles où il se trouvait, M. Bertout ne pouvait mener à bien la mission que le Gouvernement lui avait confiée et que la seule solution était la réintégration du séminaire de la rue des Postes.

Fort de cet appui, M. Bertout se met d'accord avec M. Angar fils, pour qu'il rende à ses légitimes propriétaires l'immeuble demeuré presque intact ;

58. Arch. della Prop. Fide. – Scritture riferite nei Congressi. – Francia – Dal 1721 al 1847. Vol. 2. Fol. 221. Cité dans Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 479-480.

59. *Id.*, p. 480.

et le 13 juillet 1819, un sous-seing est passé entre les deux parties, faisant promesse de vente à M. Bertout, « au nom et au profit de la Congrégation du Saint-Esprit », à des conditions modérées.

Deux mois plus tard, le 13 septembre, le contrat de vente des bâtiments du Saint-Esprit, pour la somme de 103000 francs, est signé entre les héritiers Angar et M. Bertout, par-devant les notaires M^es^ Boulard et Viénot. Enfin, le 21 décembre, cette acquisition est approuvée par une ordonnance royale. Voici le texte de cette ordonnance qui comprend trois articles :

« Louis, par la grâce de Dieu...

Sur le rapport de notre Ministre Secrétaire d'État au département de l'intérieur, et vu les lettres de notre Ministre Secrétaire d'État au département de la Marine du 10 août et 3 septembre dernier,

Nous avons ordonné et ordonnons ce qui suit :

Article premier. – L'acquisition faite des héritiers Angar, par l'abbé Bertout, Supérieur, et au nom de la Congrégation du Saint-Esprit, du bâtiment et dépendances de l'ancien Séminaire de ce nom, sis rue des Postes n° 26, à Paris, pour être employés au logement de sa Congrégation, est et demeure approuvée.

Art. 2. – La dite Congrégation étant spécialement chargée de fournir les prêtres nécessaires au service paroissial dans les colonies, il lui est accordé, à cette considération, pour l'aider à subvenir à la dépense de l'acquisition, ainsi qu'aux frais accessoires de toute nature, y compris de l'établissement de son séminaire dans la maison dont il s'agit, un secours de cent six mille francs, dont moitié sera supportée par le département de la Marine, et moitié par celui de l'Intérieur, sur le disponible actuel des fonds généraux du clergé, le tout sous la condition expresse que dans le cas où le Séminaire du Saint-Esprit viendrait à cesser d'exister par quelque cause que ce soit, ou d'occuper personnellement pour l'usage spécial auquel il est affecté par les présentes, les bâtiments dont il s'agit, l'État entrera immédiatement et en toute propriété en possession de l'immeuble.

À cet effet, le Supérieur de la Congrégation du Saint-Esprit devra délivrer au nom de la présente approbation à notre Ministre Secrétaire d'État de l'Intérieur une expédition en forme de l'acte d'acquisition pour être ci-annexée, et mention sera faite en marge de la minute de la dite acquisition, des dispositions ci-dessus.

Art. 3. – Nos Ministres d'État, de l'Intérieur et de la Marine sont chargés de l'exécution de la présente ordonnance.

Donné en notre château des Tuilleries, le 21 décembre, l'an de grâce mil huit cent dix-neuf, et de notre règne le vingt-cinquième.

Signé LOUIS. Par le Roi : Le Comte DECAZES. Pour ampliation MIRBEL [60] »

---

60. *Cf. NDH*, p. 33-34. DECAZES : Le Ministre Secrétaire d'État au département de l'Intérieur. MIRBEL : Le Maître des requêtes, Secrétaire général, du Ministère de l'Intérieur.

Mais ce rachat ne s'est pas fait sans heurt et pour en arriver là, M. Bertout avait du faire face aux Ministres de la Marine et de l'Intérieur. Il nous fait part de ses différentes entrevues avec eux dans une note datant probablement du milieu de l'année 1826, dans laquelle il évoque le projet de la Commission pour les hautes études de s'emparer de la maison du séminaire du Saint-Esprit. Ces différentes rencontres commencent après le rachat de la maison par Bertout au fils Angar. Il nous dit en effet :

« Cet achat terminé, et ayant trouvé le moyen d'emprunter de l'argent, S. E. le ministre de la Marine me fit demander, et me temoigna son etonnement de ce que J'avois pris sur moi d'acheter cette maison, n'ayant pas de fonds pour la payer. a cela je lui repondis que si je n'avois pris ce parti, toute esperance d'y rentrer un jour etoit perdu pour Jamais. Qu'a l'egard des fonds la providence en qui nous crions toujours en confiance Et jamais en vain viendroit a notre secours. Alors on m'offrit de me donner le prix de la vente si Je voulois ceder la proprieté au Gouvernement Et nous reserver seulement l'usufruit, que le gouvernement ne donnoit jamais d'argent sans devenir proprietaire, et que pour une congregation l'usufruit etoit comme la proprieté, Et il me cita l'exemple de St. Lazare a qui on avoit fourni des fonds pour acheter une maison rue [*blanc*] mais qui n'en avoit que l'usufruit. Je repondis a cela que Jamais je ne consentirois a me delester de la proprieté. la conversation finit la. quelques temps après on m'invite de nouveau a me rendre au ministere de la Marine. Meme proposition, même refus. On m'invita une troisieme fois, et voyant que Je persistois dans mes sentimens, on indique un rendez vous chez M. Jordan directeur au ministere de l'interieur ou M. Jublin et moi devoient se trouver. l'affaire fut mise de nouveau en discussion, on m'apporta les memes raisons pour ceder la proprieté, et je repondis toujours par la negative. On se separe sans aucun resultat [61]. »

Cette longue citation nous montre la détermination de M. Bertout à récupérer « sa » maison et à l'avoir en toute propriété. Ce qu'il obtiendra finalement comme nous l'avons vu.

Quelque temps après ce rachat, le 17 mai 1820, le baron Portal, Ministre de la Marine et des Colonies, fait connaître aux gouverneurs les arrangements pris avec la congrégation du Saint-Esprit, par une circulaire dans laquelle on lit :

« Jusqu'à ce que la Congrégation soit en état de suffire par des sujets sortis de son sein à tous les besoins du service du culte catholique dans nos établissements des deux Indes, il sera pourvu aux vacances qui surviendront, à l'aide des prêtres tirés des divers diocèses ; mais ces ecclésiastiques ne seront envoyés à leur destination qu'après avoir passé un certain temps au Séminaire du Saint-Esprit [62]. »

61. Arch. CSSp.
62. *NDH*, p. 35.

Cour intérieure du 30 rue Lhomond au début du XX^{e} siècle. La vérandha conduisant du bâtiment principal, à droite, jusqu'à la chapelle, à gauche, n'est pas encore construite. (Archives Photos CSSp.)

Le 27 juillet de la même année, M. Bertout fait l'acquisition de la maison du n° 2 de l'impasse des Vignes, attenant au séminaire, moyennant la somme de 22000 francs. Cette acquisition est approuvée par une ordonnance royale du 22 août 1821.

À cette date, le séminaire du Saint-Esprit n'a toujours pas réintégré l'immeuble de la rue des Postes. En effet, si M. Bertout en est de nouveau le propriétaire légal, la maison est occupée par l'École normale supérieure qui la loue et le bail court jusqu'en 1826. Une nouvelle fois, Bertout va se démener pour parvenir à ses fins, et entreprendre d'instantes démarches pour rentrer dans cette maison qui était le berceau de la congrégation.

Bien que le 21 février 1822 une ordonnance royale assignât la Sorbonne comme nouveau local à l'École normale, celle-ci ne bougea pas. Cependant, sous le ministère de Villèle, elle marqua de l'hostilité au Gouvernement et, en représailles Louis XVIII n'hésita pas à supprimer l'École par Ordonnance du 6 septembre 1822.

Le mercredi 20 novembre 1822, *L'Ami de la religion* écrit :

« L'ancien séminaire du Saint-Esprit, rue des Postes, qui était occupé en dernier lieu par l'École normale, va être rendu à sa destination. Cette École normale est supprimée, comme on sait, et les maîtres qui occupaient encore le local, ont reçu l'ordre de l'évacuer pour le 15 de ce mois. M. le supérieur du séminaire du Saint-Esprit qui habitait provisoirement une maison, rue Notre-Dame des Champs, doit se transporter vers la fin de ce mois ou au commencement de l'autre, dans l'ancien chef-lieu de sa congrégation, qui avait été bâti par elle quelques années avant la révolution, et qui convient parfaitement à un établissement de cette nature [63]. »

Et, à la date du 25 décembre 1822, ce même journal peut écrire :

« Le 5 décembre dernier, séminaire du Saint-Esprit a été rétabli dans son ancien local, rue des Postes. [...] Le dimanche suivant [64], le supérieur du séminaire célébra une messe d'action de grâces dans la chapelle de la maison. On chanta un *Te Deum*, et M. l'abbé Augé prononça un discours, où il célébra le bienfait de la Providence dans le rétablissement d'une institution précieuse pour les services qu'elle a rendus [65]. »

Étaient également présents à cette cérémonie, Mgr de Quélen, assisté de M. Boudot, et un grand nombre de prêtres de Paris.

63. *L'Ami de la religion*, Journal ecclésiastique, politique et littéraire, t. 34, p. 38.

64. 8 décembre, jour de l'Immaculée Conception, seconde fête de la Congrégation du Saint-Esprit.

65. *L'Ami de la religion*, t. 34, p. 200.

Approbation des règles à Rome et M. Bertout élu Supérieur Général

Si le rachat et la réintégration du séminaire de la rue des Postes furent importants dans la carrière de M. Bertout, il y a un autre fait tout aussi capital pour sa congrégation qui est l'approbation des Règles de la congrégation du Saint-Esprit par le Saint-Siège. En effet, si l'Institut depuis le début, est resté fidèlement dévoué au Souverain Pontife, sous l'influence des archevêques de Paris, ses Statuts n'avaient jamais été envoyés à Rome. Or, le 18 juin 1819, le cardinal Fontana fit part à M. Bertout, de son désir de connaître les Règles de sa congrégation. Il les envoya sans tarder et proposa d'y joindre les règlements du séminaire, ce qui fut accepté avec empressement.

Le décès du cardinal Fontana mit en veille la décision de la Sacrée Congrégation de la Propagande, mais l'affaire entra dans une nouvelle phase avec le cardinal Consalvi qui, dans une lettre du 22 avril 1822, annonçait que les Règles « mûrement examinées » avaient été reconnues « pleines de prudence, de sagesse et d'intelligence et très propres à former d'excellents ministres du sanctuaire [66] ». Cependant, le prélat fit remarquer qu'il manquait à ces Statuts une chose essentielle : « la mention expresse de la dépendance due au Siège Apostolique », et il proposa de formuler ainsi cette dépendance : « Tout ce qui concerne l'exercice des Missions dont la société est ou sera chargée, ne se fera et ne se traitera désormais qu'avec intelligence et approbation du Saint-Siège, s'exprimant par l'organe de la Sacrée Congrégation de la Propagande [67]. »

Dès le 30 juillet, M. Bertout fit acte d'entière soumission au Saint-Siège et accepta de grand cœur la formule complémentaire ; mais son adhésion personnelle ne suffisait pas, il fallait y adjoindre l'assentiment explicite de son conseil et de ses électeurs. Ce qui fut obtenu sans difficulté. Cette adhésion unanime envoyée à Rome et toutes les formalités étant remplies, « la Sacrée Congrégation de la Propagande, dans son assemblée du 12 janvier 1824, approuva et confirma les dix chapitres fondamentaux des anciens Statuts [68] ». Le décret d'approbation fut expédié par le cardinal Della Somaglia le 7 février suivant. Par ce décret, la congrégation du Saint-Esprit est élevée au rang d'une société canoniquement constituée et relevant immédiatement du Saint-Siège. De plus, le séminaire du Saint-Esprit « était placé uniquement sous la juridiction

66. Cité par l'abbé F.- A. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 72.
67. *Ibid.*
68. Abbé F.- A. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 74.

de la Propagande, *pour tout ce qui concernait les missions coloniales*[69] » qui, en fait, étaient son unique destination.

Le 19 août 1824, M. Bertout est nommé Chevalier de la Légion d'honneur en qualité d'« ancien Supérieur Général du Séminaire du Saint-Esprit » (*sic*). Il est vrai que durant toutes les démarches qu'il a effectuées pour obtenir le rétablissement de sa congrégation, M. Bertout était considéré comme supérieur de fait ; cependant, après l'approbation des Statuts par le Saint-Siège, il fallait officialiser cette situation, c'est pourquoi il fut canoniquement élu supérieur général de la congrégation et du séminaire du Saint-Esprit, le 16 juillet 1826.

Bertout et les missions coloniales

Tous les efforts de M. Bertout pour obtenir le rétablissement et la reconnaissance officielle de sa congrégation n'avaient en fait qu'un unique objectif : la réorganisation canonique des missions coloniales et l'envoi de missionnaires bien formés dans les colonies.

Par un décret, en date du 10 septembre 1792, l'assemblée législative avait supprimé les préfets apostoliques et soustrait les colonies françaises à la juridiction du pape, pour les placer sous la direction de l'évêque constitutionnel de Paris. Cela provoqua une profonde perturbation dans l'administration ecclésiastique des colonies, à laquelle il fallait remédier. M. Bertout s'y employa.

Dès le décret impérial du 2 germinal an XIII qui lui permit de reprendre l'œuvre de la congrégation du Saint-Esprit avec le but précis de l'évangélisation des colonies françaises, M. Bertout prit contact avec ses anciens confrères de Cayenne, particulièrement avec M. Legrand, ancien préfet apostolique de cette mission, retiré à la Martinique, et qui jouissait d'une grande réputation de sainteté. Grâce à M. Bertout, la Propagande, en accord avec le Gouvernement impérial, rétablit M. Legrand dans ces fonctions à Cayenne. Le 4 novembre 1805, le Gouvernement demanda un préfet apostolique et 12 missionnaires pour la Martinique.

Avec le retour de Louis XVIII, M. Bertout multiplia les démarches auprès du Gouvernement, de la Nonciature et du Saint-Siège. Le 18 juillet 1816, il écrivait au cardinal Préfet de la Propagande pour lui faire part de la situation de la religion dans les Colonies :

69. *Id.*, p. 74-75.

« Quoique nous ne soyons pas encore rétablis légalement, dit-il, le Roi me demande déjà un grand nombre de missionnaires. Nous serons probablement chargés d'en fournir à Cayenne, à la Martinique et à Saint-Domingue. Deux doivent partir incessamment pour cette dernière île. Toutes les missions dépendent de la Propagande. Je prie Votre Éminence de parler à Mgr Le cardinal Litta afin qu'il envoie des pouvoirs de Préfet, Sous-Préfet et Missionnaires pour les différentes colonies [70]. »

Le 20 décembre suivant, il ajoutait :

« Nous espérons que le Roi que la Providence vient de nous restituer saura nous donner une nouvelle existence. [...] Les prêtres manquent partout. Je crois qu'il n'y en a ni au Sénégal, ni à Gorée, ni aux Îles Saint-Pierre et Miquelon. De vingt et un missionnaires que nous devions maintenir à Cayenne et à la Guyane française, il en est resté un seul, si tant est qu'il soit encore en vie, et c'est l'ancien Préfet apostolique. La Martinique et la Guadeloupe en ont très peu et ceux-ci doivent être avancés en âge. Cent missionnaires ne suffiraient pas encore pour les Colonies ; et c'est le Séminaire du Saint-Esprit qui sera probablement chargé de les fournir [71]. »

L'état religieux des Îles de France et de Bourbon n'était guère plus reluisant, et d'après une note du vicomte de Boullay à M. Lainé, ministre de l'intérieur, il y avait aux colonies en 1816 un déficit de 73 prêtres. Mais M. Bertout se heurtait à une difficulté majeure pour recruter des ouvriers évangéliques : la réticence des évêques à laisser partir leurs meilleurs sujets désireux de se consacrer aux missions. En effet, au lendemain de la Révolution, la plupart des diocèses de France manquaient aussi de prêtres et leurs évêques mettaient souvent un obstacle au départ des jeunes séminaristes et autres ecclésiastiques qui voulaient se dévouer aux missions.

Devant cet état de fait, M. Bertout fit une démarche auprès de M. Siméon, ministre de l'Intérieur, qui avait à cœur le réveil religieux des Colonies et, à sa demande le ministre adressa lui-même le 6 février 1821, une Circulaire aux Évêques de France pour leur demander de favoriser de tout leur pouvoir le recrutement des prêtres des Colonies :

« Mes prédécesseurs vous ont déjà fait connaître, en 1815 et 1818, le besoin urgent de prêtres qu'éprouvent nos colonies pour régir leurs paroisses. Le Séminaire du

70. Arch. della S. C. de Prop. Fide. Collegi di Missionni. Semin. di S. Spirito. Fol. 421. Cité dans Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 486.

71. Arch. della S. C. de Prop. Fide. Collegi di Missionni. Semin. di S. Spirito. Fol. 424. Cité dans Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 486-487.

Saint-Esprit, à Paris, dont M. Bertout est supérieur, est destiné à préparer les ecclésiastiques qui montrent des dispositions pour ce service : mais cet établissement ne peut, sans être aidé par Messeigneurs les Évêques, fournir seul le nombre de prêtres jugé strictement nécessaire par les administrations des Colonies, d'après l'étendue et l'importance des paroisses.

Je crois donc devoir, pour le bien de la religion et de l'État, vous engager, Monseigneur, à ne point refuser d'exeat aux ecclésiastiques qui vous seront demandés pour une mission à laquelle nous devons attacher tant de prix [72]. »

Cette circulaire porta ses fruits : beaucoup de jeunes élèves demandèrent à entrer au séminaire du Saint-Esprit et plusieurs prêtres offrirent leurs services pour les Colonies.

Pour conclure sur l'action de M. Bertout en faveur des missions coloniales nous laisserons la parole au P. Henri Le Floch :

« Toutes les colonies eurent part à la sollicitude du supérieur du Saint-Esprit. Le Sénégal, La Guyane, Saint-Pierre et Miquelon, la Martinique, la Guadeloupe, l'Île Bourbon, et en dernier lieu Madagascar, l'Inde Française avec Chandernagor, Karikal, Yanaon reçurent des prêtres envoyés par lui. Ceux-ci dans leurs difficultés avec les administrations, trouvaient en M. Bertout un médiateur autorisé auprès du ministère et souvent il dut y faire entendre des paroles de fermeté pour soutenir ses missionnaires ; il les appuyait aussi auprès de la Propagande et leur obtenait de Rome des pouvoirs et des privilèges utiles à leur ministère. On le considérait comme le véritable supérieur général de toutes les missions coloniales [73]. »

Dernières épreuves et mort de M. Bertout

Après un temps relativement calme vis-à-vis des affaires religieuses, la France, après la mort de Louis XVIII, va connaître une nouvelle période d'agitation.

En 1828, l'opposition libérale réussit à faire fermer les collèges des jésuites. Le 7 mars 1729, MM. Pierre Grand et Isambart, députés, présentèrent à la Chambre des pétitions ayant, entre autres pour objet la suppression des trois congrégations missionnaires, contre lesquelles la droite s'éleva avec énergie.

72. Arch. della S. C. de Prop. Fide. Collegi di Missionni. Semin. di S. Spirito. Fol. 439. Cité dans Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 488-489.

73. Henri LE FLOCH, *op. cit.*, p. 490.

Cependant, c'est en 1830, que M. Bertout connut la première de ses dernières épreuves.

En effet, à la suite des quatre Ordonnances de juillet 1830, une révolution éclatait dans Paris et renversait Charles X qui abdiqua le 2 août. À l'issue des Trois Glorieuses, l'archevêché de Paris est envahi, pillé, dévasté ; la maison des jésuites de Montrouge est saccagée. Le lendemain, 30 juillet, des gardes nationaux se présentèrent au séminaire du Saint-Esprit, soit disant pour réquisitionner de l'argent au nom du gouvernement provisoire. Dans une lettre du 31 mai 1831 au Préfet apostolique de la Guadeloupe, M. Bertout explique ce qui s'est passé le 30 juillet 1830 : « Mon secrétaire, dit-il, celui de M. Fourdinier et la porte de sa chambre ont été brisés ; ensuite le pillage a eu lieu. Depuis ce temps-là nous avons été menacés, mais on en est resté là. Je ne sais si l'on ne reviendra pas à la charge. Priez pour nous [74]... »

Au mois d'août 1830, c'est au tour de la maison de campagne du séminaire, située à Gentilly, à être pillée par des ouvriers des carrières voisines ; au début du mois de septembre, les fonds alloués au séminaire du Saint-Esprit par le ministère de la Marine sont supprimés, et à la fin du mois d'octobre, une Ordonnance royale supprima les 5000 F que le séminaire recevait du ministère des Cultes, ce qui entraîna sa fermeture : le séminaire se dispersa et la maison fut déserte pendant un an, mais, tel un phœnix, il renaîtra en octobre 1831.

En effet, au mois d'octobre 1831, M. Bertout rouvrit le séminaire où il reçut un petit nombre de sujets, ses moyens étant réduits. Il pourvoyait à la dépense par ses seules ressources et sans rien recevoir du gouvernement. Cependant, en 1832, la S. Congrégation de la Propagande, par l'intermédiaire de son Préfet, le cardinal Pedicini, et du Nonce, Mgr Garibaldi, lui fit parvenir un secours de 3000 livres. Le 15 mai de cette année, M. Bertout avait écrit à la Propagande :

« Au mois de juillet 1830, notre maison de ville et celle de la campagne ont été dévastées et pillées ; nous avons été une année sans pouvoir recevoir d'élèves. Au mois d'octobre dernier nous en avons admis un petit nombre ; nos moyens ne nous permettent pas d'en recevoir davantage pour le moment [75]. »

Enfin, une seconde et dernière épreuve attendait M. Bertout avant sa mort. En mars 1832, le choléra éclata à Paris et toucha particulièrement la garnison. Le maréchal Soult, ministre de la guerre, lui demanda sa maison pour y placer

74. Arch. de la Congrég. Cité dans Abbé LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 85.
75. Arch. du séminaire. Cité dans Abbé LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 90.

des militaires atteints de la contagion ; ce devait être une succursale du Val-de-Grâce, momentanée en principe. Bertout y consent à condition que lui et M. Fourdinier conservent leur chambre. Les élèves furent logés provisoirement dans une maison contiguë aux grands bâtiments du séminaire.

L'épidémie passée, le ministre de la Guerre ne tint pas sa promesse, et des soldats continuèrent d'être envoyés au séminaire, alors qu'ils auraient pu facilement trouver place à l'hôpital du Val-de-Grâce. M. Bertout en conçut un très vif chagrin. « Sa santé s'altéra, nous dit *L'Ami de la religion* ; la goutte, dont les accès étaient devenus depuis quelques années plus longs et plus douloureux, se fixa sur les organes intérieurs, et rien n'en put amortir la souffrance [76]. » Le journal poursuit en soulignant le calme, la patience et la foi de M. Bertout au cours de cette dernière maladie, et il poursuit : « Il reçut plusieurs fois les sacrements avec de vifs sentiments de piété. Enfin, une dernière crise l'enleva dans la nuit du 9 au 10 décembre dernier [1832], peu après minuit [77]. »

Les obsèques de M. Bertout eurent lieu dans la chapelle du séminaire du Saint-Esprit en présence de plusieurs ecclésiastiques et laïques venus rendre un dernier hommage à un homme qui leur était cher. L'abbé Boudot, grand vicaire, officiait et le curé de Saint-Étienne du Mont, qui est la paroisse du séminaire, assista en étole à la cérémonie. M. Bertout a été inhumé au cimetière Montparnasse.

Conclusion

M. Bertout qui, dans sa jeunesse, se sentait une attirance pour les missions lointaines, n'a jamais exercé son ministère dans ces territoires lointains, ni même dans les colonies, pourtant il aura tout fait pour que renaisse et vive le séminaire des colonies : c'est sans doute en ce sens qu'il aura été un vrai missionnaire. C'est certainement grâce à son courage, à sa ténacité aussi, mais également, pourquoi pas à la Providence, qu'il a mené à bien son œuvre. En cela, il a donné raison à la réflexion que lui avait faite le secrétaire d'État à la Marine, Gabriel de Sartine, lors de son retour à Paris après son naufrage avec son confrère Dominique Deglicourt : « Messieurs, la Providence existe. » On peut y ajouter en parlant de Bertout : c'est vrai, à condition de lui faire confiance, et surtout de coopérer avec elle, comme il a si bien su le faire.

---

76. *L'Ami de la religion*, Journal ecclésiastique, politique et littéraire, t. 74, p. 549.
77. *Ibid.*

Des pages qui précèdent nous pouvons conclure que M. Bertout était un homme persévérant, voire obstiné, mais dans le bon sens du terme, c'est-à-dire allant jusqu'au bout du but qu'il s'est fixé. Il avait un attachement très fort à sa congrégation et à l'évangélisation des colonies auxquelles il s'est dévoué corps et âme tout au long de sa vie. Enfin, nous voudrions terminer cet article en laissant la parole à un ancien élève de M. Bertout qui, dans une lettre, se souvient de lui, cinquante et un ans après :

« Puisque nous voici sur le chapitre du St. Esprit, je ne saurais vous dire combien je suis heureux de trouver un élève de cette Institution, un habitant de cette maison que j'aime toujours, et où j'ai passé trois des meilleures années de ma vie. – Le Père Bertout, supérieur à cette époque-là (1827-1828, 1829-1830) eveille (*sic*) en moi le souvenir d'un saint et d'un père. Oui d'un père pour tous les élèves surtout les humanistes qu'il soignait avec un attrait particulier. Mais moi particulièrement j'étais son Benjamin. Je n'avais que treize ans à mon entrée au séminaire. Il me choyait véritablement comme un père ou comme une mère. J'eus le bonheur de réussir dans mes études ; on aurait dit qu'il en était fier [78]. »

Oui, M. Bertout était sûrement un homme très attachant, qui marquait ceux qui le rencontraient, mais aussi, comme nous le montre toute sa vie que nous avons essayé de retracer dans ces quelques pages, un homme courageux, allant jusqu'au bout de ce qu'il s'était fixé ; et cela, non pas en comptant seulement sur ses propres forces, mais en s'appuyant raisonnablement sur la Providence. C'était aussi un digne fils de Poullart des Places et un ardent défenseur des institutions de sa congrégation. En effet, il a toujours voulu garder l'esprit dans lequel le fondateur avait donné naissance au séminaire du Saint-Esprit dont l'objectif était de donner une éducation gratuite, ou presque, à des jeunes gens pauvres mais qui promettaient d'utiles services à l'Église et à l'État, par leur vertu et leur aptitude aux sciences, afin qu'ils se consacrent ensuite aux emplois les moins recherchés et les plus pénibles, comme la desserte des hôpitaux, ainsi qu'aux missions aussi bien en France que dans les pays étrangers.

N'oublions pas, enfin, que si, sans Poullart des Places il n'y aurait pas eu M. Bertout, sans Bertout il n'y aurait pas eu Libermann et la congrégation du Saint-Esprit telle que nous la connaissons aujourd'hui avec sa maison mère rue Lhomond. Cela nous paraît important à souligner en cette année 2005 qui marque le deuxième centenaire du « sauvetage » du séminaire du Saint-Esprit par M. Bertout après la Révolution. Alors merci, Monsieur Bertout.

78. Lettre du Docteur Guettet du 19 novembre 1881. Arch. CSSp.

Mémoire Spiritaine, n° 22, deuxième semestre 2005, p. 45 à p.73.

Une Odyssée africaine au Siècle des Lumières : la mission providentielle de MM. Deglicourt et Bertout au Sénégal (1778)

André Zysberg *

« Eh bien, Messieurs, il y a une providence. » C'est par ces mots que le secrétaire d'État à la Marine, Gabriel de Sartine, accueillit à Paris, vers la fin de septembre 1778, les deux prêtres de la congrégation du Saint-Esprit qui venaient lui rapporter le récit de leur voyage. Désignés pour la mission apostolique de Guyane, les pères Deglicourt et Bertout s'embarquèrent au Havre de Grâce, le 24 avril 1778. Ils n'arrivèrent pas à Cayenne, car leur navire se perdit sur les hauts fonds du banc d'Arguin. C'est grâce à la relation écrite par l'un d'eux, Jacques Bertout, que nous connaissons leur Odyssée [1].

C'étaient des hommes jeunes. Jacques Deglicourt (ou De Glicourt), le chef de la mission, est né en 1741 à Allenay en Picardie. Âgé tout juste de 25 ans,

---

* Voir la présentation de l'auteur à la fin de l'article. Cette étude est parue une première fois, sous le titre « Rude croisière pour deux missionnaires au Siècle des Lumières » dans : *Histoire d'archives.* Recueil d'articles offerts à Lucie Favier par ses collègues et amis, Paris, Société des amis des Archives de France, 1997, p. 345-368.

1. Le manuscrit de la relation de Bertout est conservé à Caen. Nous remercions vivement Claude Quetel qui nous a signalé l'existence de ce document, ainsi que Marie-Christine Varachaud qui a effectué les recherches biographiques sur les deux missionnaires de la congrégation du Saint-Esprit. Deux autres manuscrits sont connus : un aux archives nationales du Sénégal ; un autre aux archives générales spiritaines.

Exécuté d'après la maquette du bateau négrier nantais la *Marie Séraphique* — fait pour une cargaison de 350 nègres —, dessin de François BOURGEON, planche n° 1 du tome 3 : « Le comptoir de Juda » de sa célèbre bande dessinée, historiquement très documentée, en quatre tomes : *Les passagers du vent*, Paris, éditions Glénat, 1981. *Cf.* Michel THIEBAUT, *Les chantiers d'une aventure.* Autour des *Passagers du vent* de François Bourgeon, Tournai, Casterman, 1994, p. 20-23.

son compagnon, Jacques Bertout, originaire de Frencq près d'Étaples, est ordonné prêtre en mai 1777, à Boulogne. Admis au mois de juillet de la même année au séminaire du Saint-Esprit, il obtient la permission d'interrompre sa période de probation pour accompagner Jacques Deglicourt à Cayenne. Fondée en 1703 par Claude-François Poullart des Places (1679-1709), la congrégation du Saint-Esprit était une nouvelle venue dans le paysage des missions d'outremer. Proche des jésuites, sinon dans leur mouvance, elle devint la pépinière du clergé missionnaire, alors que les Missions Étrangères perdaient une partie de leur influence à cause de leurs sympathies jansénistes. Cette rivalité entre les deux séminaires cessa au milieu du XVIII^e siècle au profit d'une synergie bien comprise, les Spiritains de la rue Lhomond envoyaient volontiers leurs meilleurs sujets rue du Bac, afin de suivre la formation des Missions Étrangères.

La *Mère de famille* devait conduire les deux spiritains à Cayenne, mais ce bâtiment fut armé pour une autre destination à cause des événements d'Amérique. Après six semaines d'attente, Deglicourt et Bertout prirent place sur le *Marin,* un navire jaugeant 250 à 300 tonneaux, affrété par la Compagnie d'Afrique pour aller chercher 200 Noirs à Gorée, afin de les vendre en Guyane [2]. Leur passage sur un navire négrier posait d'autant moins de problème de conscience aux deux prêtres qu'à Cayenne, la congrégation du Saint-Esprit aurait la jouissance d'une « habitation », autrement dit d'une plantation avec des esclaves, dont le jeune Bertout assurerait la direction.

Chargé de « marchandises pour faire la traite », le *Marin* emportait une cargaison composée de tissus de coton et de laine, de chapeaux galonnés, de verroterie, de quincaillerie, de barils d'alcool, de poudre et de fusils qui serviraient au troc des esclaves. Son équipage comprenait 25 hommes : quatre officiers (capitaine, capitaine en second, premier et second lieutenants), un chirurgien, un maître d'équipage, un contremaître, un charpentier, un tonnelier, un calfat, un cuisinier et trois aides, six matelots (dont le timonier), deux novices (matelots débutants qui ont moins de dix-huit ans) et trois mousses. Outre les deux prêtres, le *Marin* a pris deux autres passagers : un garde-magasin et un négociant qui se rendent à Gorée. Comme tout navire marchand et surtout comme tout négrier, le navire est armé avec huit canons et emporte un certain nombre de fusils.

2. Le *Marin,* capitaine Le Chevalier, armé par Eyrier Lecouvreur et Chauvel et fils ; voir J. METTAS, *Répertoire des expéditions négrières françaises au 18^e siècle ;* t. 2, *Ports autres que Nantes,* Paris, 1984, p. 476.

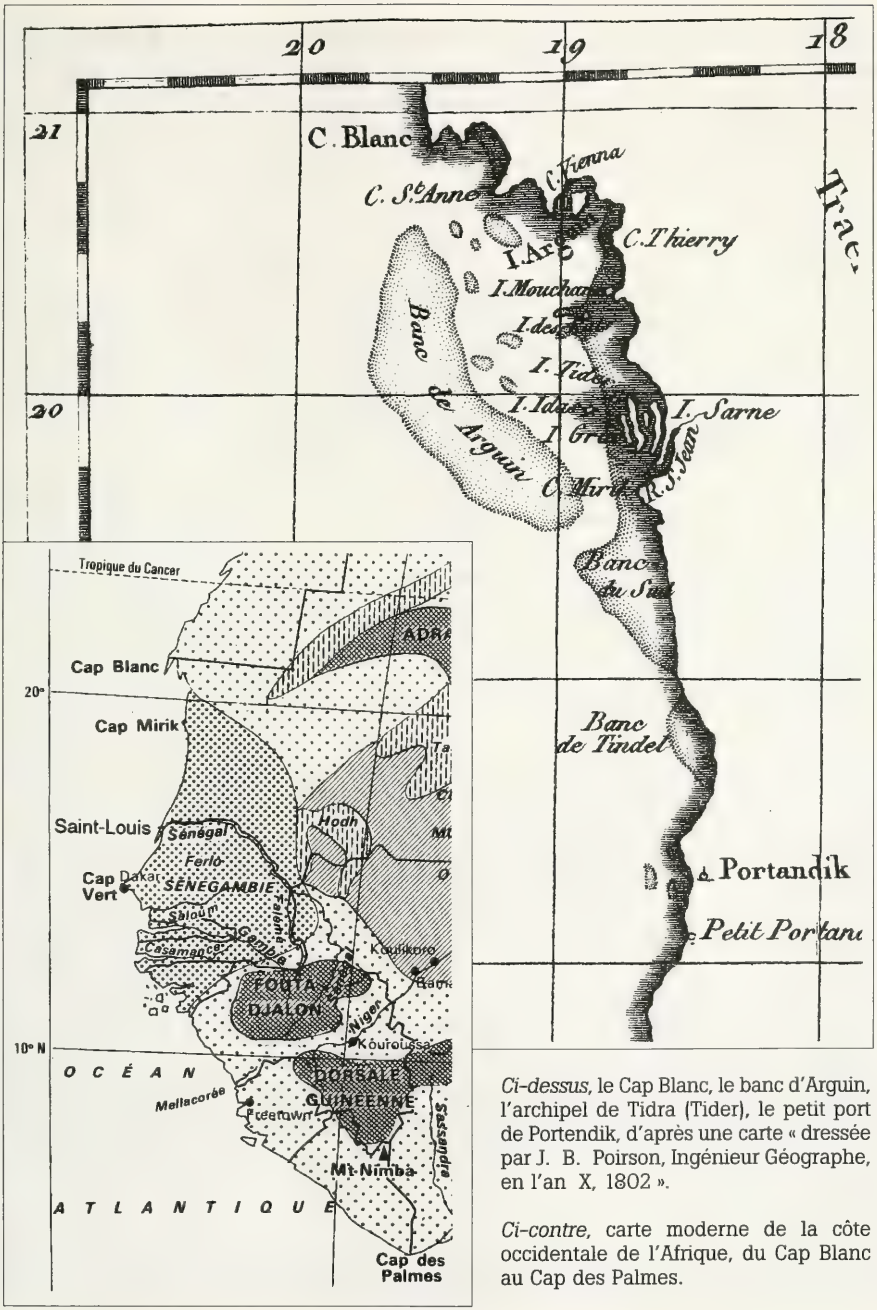
Infortunes de mer

Ce voyage de l'aller est sans doute leur première expérience de l'océan. En embarquant, Bertout souligne qu'il manque de tomber à l'eau quand il passe sur la planche qui relie le navire à la terre ; il subit aussi le mal de mer, vomissant jusqu'au naufrage, alors que son confrère n'éprouva que quelques nausées. Après un bon vent nord qui les conduit hors de la Manche en deux jours, le *Matin* rencontre le mauvais temps dans le Golfe de Gascogne et met quinze jours pour doubler le cap Finisterre :

« Nous essuiâmes dans ces parages une furieuse tempête ; l'équipage fut deux jours et deux nuits sans prendre aucun repos ; tout le monde étoit occupé, les uns à pomper, les autres à visiter le vaisseau, plusieurs à plier les voiles : deux matelots, pendant qu'ils étaient en haut du grand mât manquèrent d'être emportés par une vague, heureusement ils s'accrochèrent aux cordages ; un autre fut presque enlevé du pont par une lame d'eau, tous furent trempés jusqu'aux os. Comme nous n'entendions rien pour lors à la manœuvre, nous nous étions couchés, mais nous ne pûmes prendre de repos... Nous nous levâmes aussitôt que le jour parût, alors nous fûmes témoins d'un spectacle effrayant : on n'aperçevoit de tout côtés que des montagnes d'eau écumante, à leurs pieds paroissoit des précipices affreux ; le vaisseau se trouvoit alternativement, et sur ces montagnes et dans ces précipices ; nous croïons qu'à chaque instant il alloit être absorbé ; en effet, il ne marchoit plus qu'au gré des flots, le gouvernail n'alloit plus, toutes les voiles à l'exception d'une seule étoient pliées. »

Puis le temps se raccommode, ce qui met « l'allégresse dans le vaisseau », d'autant que le navire est désormais poussé par les alizés, ces « vens qui soufflent toujours du même côté et qui sont très bons pour aller en Amérique ». Le capitaine a choisi la route habituelle qui passe par Madère et la Grande Canarie. Passagers et équipage observent l'océan, curiosité toujours renouvelée pour les créatures réelles ou imaginaires qui peuplent la mer :

« Nous vîmes vers le détroit de Gibraltar différentes espèces de poissons : des marsouins, des dorades, des dauphins. Nous eûmes un jour une grande peur nous étions à nous promener sur le pont, une baleine passe devant notre vaisseau. Nous crûmes que c'étoit un rocher ou un poisson monstrueux. La baleine, ainsi que le souffleur dont la gueulle est immense, reçoivent une grande quantité d'eau, dans la gueulle se trouvent beaucoup de poissons ; ils s'en nourrissent et ils forment un jet d'eau avec celle qu'ils ont dans le corps. Une autrefois, nous aperçûmes un monstre matin ; il avait la tête et le corps hors de l'eau, il ressemblait parfaitement à un homme. On crût même que c'étoit un homme qui étoit tombé à la mer. »



Ci-dessus, le Cap Blanc, le banc d'Arguin, l'archipel de Tidra (Tider), le petit port de Portendik, d'après une carte « dressée par J. B. Poirson, Ingénieur Géographe, en l'an X, 1802 ».

Ci-contre, carte moderne de la côte occidentale de l'Afrique, du Cap Blanc au Cap des Palmes.

Le passage du tropique du Cancer occasionne la cérémonie burlesque dont on trouve la description dans maints récits de voyage : le *Bonhomme Tropique* – ici un matelot revêtu d'une peau de mouton – grimpe jusqu'à la hune du grand mât afin d'annoncer qu'il va réclamer ses droits le lendemain. Destiné à conjurer la peur de l'au-delà des mers, lorsque l'on croyait que l'océan bouillait comme dans un chaudron autour de l'Équateur, ce rite consistait à asperger, voire à plonger dans de grands baquets d'eau de mer tous ceux qui naviguaient pour la première fois dans la *Zone torride.* Les passagers et officiers y étaient soumis comme les hommes d'équipage, ceux-ci plus trempés que ceux-là, qui pouvaient se contenter de mouiller quelques doigts s'ils versaient leur contribution. Cependant la cérémonie prévue n'eût pas lieu, écrit Jacques Bertout, car le jour fixé, *nous fûmes tous baptisés d'une autre manière...* Ce jour-là, mercredi 20 mai, le capitaine en second insiste pour reconnaître le cap Blanc, à la hauteur du 21° degré de latitude nord.

Ce cap forme la pointe d'une langue de terre qui se détache du littoral sud saharien (c'est le site actuel de Nouadhibou) et constitue un amer difficilement repérable, même par beau temps, puisqu'on peut le confondre avec le reste de la côte, très basse, ligne uniforme de plages et de dunes au sable immaculé. Or doubler le cap Blanc trop près du rivage signifie l'entrée dans une zone de hauts fonds, le banc d'Arguin, qui s'étend sur environ 150 kilomètres de long et une soixantaine de kilomètres de large, à 20-30 milles environ de la côte de Mauritanie. La profondeur moyenne y est inférieure à 5-6 mètres, donc à peine suffisante pour le déplacement en charge des principaux bâtiments de commerce, et a fortiori pour un navire de 250 à 300 tonneaux tel que le *Marin,* qui avait besoin de 11-12 pieds de tirant d'eau [3]. Aujourd'hui parc national, à cause de sa richesse écologique, le banc d'Arguin constituait un véritable piège à navires, comme en témoignent les recherches d'archéologie sous-marine menées dans cette zone pour retrouver l'épave de la *Méduse,* la fameuse frégate qui s'y échoua le 2 juillet 1817 [4]. Un sort identique frappa le *Marin.*

Même si les cartes marines de l'époque ne localisaient pas le banc d'Arguin avec toute la précision souhaitable, cet écueil était pourtant connu, décrit dans les instructions nautiques et fort redouté des marins. Comme le *Marin* n'avait aucune nécessité de trop s'approcher de la terre, le capitaine aurait pu se méfier et, dès la découverte du cap Blanc, qui se fait vers midi, au moment du relevé de position, ordonner de prendre une direction qui éloignerait définitivement son navire de ces dangereux parages. Or, pour une raison que le père Bertout

3. Voir J. BOUDRIOT, *Le navire marchand,* Paris, 1991, p. 16-17.
4. Voir J.-Y. BLOT, *La Méduse,* Paris, 1982.

ne mentionne pas, mais s'explique probablement par un mélange d'incompétence et de négligence, le capitaine laisse courir son navire toutes voiles dehors durant tout l'après-midi, dans une direction sans doute parallèle à la côte, sans réduire sa vitesse et, semble-t-il, sans sonder. Vers 18 heures, le *Marin* talonne les accores du banc d'Arguin.

Le récit du naufrage par Bertout

« Le capitaine étoit pour lors dans sa chambre. Il en sort aussitôt, demande au timonier ce qu'on avoit entendu. Celui répond que le vaisseau touchoit. Le capitaine s'écrie : « nous sommes perdus ». Cette voix répand l'allarme et jette la plus grande consternation. Le bruit du vaisseau redouble, et on regarde le naufrage comme inévitable. Notre premier soin fut de nous donner réciproquement l'absolution, mon confrère et moi : nous nous embrassames et fimes au Seigneur le sacrifice de nôtre vie. Nous tâchâmes après de joindre les gens de l'équipage et nous donnâmes à la plupart l'absolution. Après avoir satisfait à ce devoir, nous exhortâmes les matelots à bien travailler pour sauver les embarcations ; nous leur en donnâmes nous-même l'exemple. Nous avions sur notre vaisseau cinq barques. On commence par en jetter deux à la mer, qui furent aussitôt emportées par la violence des vagues. Le vent s'augmente sur le soir, la mer devient plus grosse, tout nous présage une mort certaine. On entend gémir à chaque instant le vaisseau que la mer veut entraîner, et que le banc de sable retient. On se met en devoir de mettre les autres embarcations à la mer. À force de travail, on parvient à en mettre une troisième, qui aussitôt est enlevé *(sic)* par les flots.

Deux seulement nous restèrent : une chaloupe assez grande et un petit canot. La chaloupe fondait toutes nos espérances. On entreprend de la soulever et de la lancer sur la mer ; on s'excite mutuellement à bien travailler. Les uns sont occupés à couper les mâts, les autres plient les voiles sur lesquelles le vent agissoit avec force, d'autres jettent les canons à la mer pour alléger le vaisseau. Nous travaillions tous avec une ardeur incroyable. On commence à hisser la chaloupe. Il étoit environ huit heures. L'obscurité de la nuit, le peu d'union dans les forces rendent nos efforts impuissans. D'ailleurs la chaloupe devient pesante par l'eau dont elle est remplie ; les vagues qui tombent à chaque instant sur le vaisseau mouillent les cordages. On ne perd pas courage on se ranime, le danger est prochain ; on l'élève d'un côté, on court à l'autre pour l'élever à la même hauteur et on réussit. Il ne s'agit plus que de la lancer à la mer. Le vaisseau étoit penché du côté droit, la mer y entroit sans peine. On tâche de jetter la chaloupe de ce côté là, le vent et les vagues s'opposent à nos desseins. On essaye de l'autre côté, son élévation est un obstacle, on craint d'ailleurs qu'en tombant elle ne se brise sur le côté du vaisseau. On recommence plusieurs fois et on ne voit pas moyen de réussir. Alors craignant de perdre cette unique ressource, on convient d'attendre que la mer soit un peu appaisée et que le jour paroisse ; on laisse la barque suspendue. Nous proposons de faire un vœu, la prière ; les matelots de leur côté proposent de faire un vœu. Entre plusieurs, on promet au Seigneur, s'il nous sauvoit du

naufrage, de chanter une messe d'action de grâces dans le premier endroit catholique que nous trouverions, et que chacun y assisteroit le plus dévotement qu'il pourroit. En outre, nous fîmes vœu, M. Deglicourt et moi, de dire chacun trente messes.

Après avoir tâché, pendant quelque tems, de fléchir la miséricorde divine par nos prières, il étoit environ dix heures, nous avertîmes les matelots que l'absolution qu'ils avoient reçue pour la plupart étoit très bonne, et que le Seigneur avoit disposé d'eux, nous ne doutions pas qu'il ne leur eût fait grâce ; mais qu'ayant du tems pour se confesser, ils ne doivent pas le négliger. Nous les exhortâmes à mettre ordre sérieusement à leur conscience. Nous eûmes la consolation d'en voir qui se présentèrent de bon gré, mais hélas le grand nombre n'y vint qu'à force d'instance. Nos officiers ne se distinguèrent pas dans cette rencontre, et il y en eût un de qui nous ne pûmes rien obtenir. Il ne répondit à nos prières que par jurement et par blasphèmes. Nous eûmes le chagrin de le voir persévérer dans son entêtement, ne doutant nullement que nous ne dussions périr. Nous craignions surtout d'être jugés sur la manière dont nous serions acquités de notre ministère envers l'équipage. Aussi n'épargnâmes-nous rien pour les réconcilier avec le Seigneur. Après avoir empli ces devoirs pénibles, nous nous rejoignîmes, M. Deglicourt et moi. Nous nous confessâmes et nous nous disposâmes prochainement à la mort...

Que cette nuit fut longue à passer ! Nous attendions l'aurore avec le plus vif empressement ; elle paroit enfin en donnant quelques lueurs d'espérance, elle ne dissipe pas nos craintes. La mer étoit toujours agitée. Il falloit choisir un moment de tranquillité pour pouvoir lancer notre chaloupe. Sans cette précaution, une vague devoit la briser naturellement contre le vaisseau. On reprend le travail, on détache la chaloupe des cordes qui la tiennent immobile. Plusieurs hommes sont entraînés par une vague furieuse, leur perte est regardé (*sic*) comme certaine : ils se r'acrochèrent (*sic*) à quelques cordages et se sauvent ainsi. D'autre ont une jambe prise sous une pièce de bois. Chacun de son côté éprouve différens dangers. On soulève la barque : l'amour de la vie fait faire des prodiges de force, on croit qu'elle peut passer par-dessus le bord du vaisseau, quelque morceau de bois l'arrêtent (*sic*), il faut recommencer de nouveau. On fait plusieurs tentatives, les flots ou quelques autres obstacles les rendent inutiles. On appréhende surtout que la chaloupe, par une chute précipitée, ne s'écrase et ne nous ôte le peu d'espérance qui nous reste. Un canon qui étoit vis à vis augmente encore notre crainte. Il faut cependant risquer, le temps est prétieux, le danger devient de plus en plus urgent. Le grand mât s'ébranle et menace de faire chavirer le vaisseau, déjà il est remplie (*sic*) d'eau. On élève plus que jamais la chaloupe, on la lance à la mer. Les flots refusent de la recevoir, la jettent sur le canon et la crèvent. Quel spectacle ! voilà notre reste d'espérance évanoui, notre pauvre chaloupe est ouverte. On tente en vain de la raccommoder : dans un instant elle est remplie d'eau. Qu'allons-nous devenir ? Il faut attendre qu'une vague bienfaisante nous ôte le peu de vie qui nous reste. On se regarde mutuellement, tous les visages annoncent qu'il n'y a plus d'espoir.

Un matelot de l'équipage avoit la fièvre depuis quelques jours, homme de tête et de ressource, propose de faire un radeau avec les débris des mâts. L'avis est recue (*sic*). Nous vîmes alors combien l'amour de la vie est enraciné dans le cœur de l'homme.

On travaille sans relâche à ramasser quelques bouts de mâts et de planches au travers des lames d'eau qui nous tomboient sur le corps. On les réunit. Pendant ce temps là, deux matelots bons nageurs se jettent à la nage, pour retirer de la mer un petit canot qui avoit été emporté la veille, et qui étoit pris dans des cordages et des voiles qu'on avoit jettés. La réussite n'étoit pas facile, la mer étoit toujours grosse, le canot étoit chaviré. Il falloit en outre le débarasser de ses liens. Ils travaillent l'un et l'autre avec une ardeur incroiable ; ils sont poussés et repoussés successivement par les flots. Au moment qu'ils étoient se saisir de la barque, une vague furieuse les écarte et leur dérobe ainsi sa proie. Ils ne se rebutent pas, ils reviennent plusieurs fois à la charge. Après des efforts surprenans, ils sont assez heureux pour la détacher des cordages, et la remettre dans son sens naturel ; ils la ramènent au vaisseau.

Cependant le radeau se fabriquoit. On visite l'autre petit canot qui étoit resté dans le vaisseau : on trouve qu'il fait eau de toutes part. On se décide à le mettre sur le radeau ; on l'attache avec des cordes, on nous fait monter dedans, mon confrère, le passager de Gorée et moi ; le capitaine et quelques autres matelots nous suivent, nous étions huit en tout.

On étoit prêt à lancer le radeau à la mer. Déjà nous nous regardons comme la victime des flots. Nous croyons que le radeau, au moment où il alloit être jetté à l'eau, sera absorbé par les vagues. La providence avoit sans doute ses desseins, et après nous avoir fait éprouver tous les dangers, et montré qu'il n'avoit plus de ressources qu'en elle, elle vieilla (*sic*) d'une manière spéciale sur notre conservation.

Le radeau est à la mer, et nous voguons à force de rames. Nous quittons nos compagnons dans l'incertitude de les revoir. On étoit convenu avant notre départ que nous irions à certaine distance du vaisseau et que là nous attendrions le petit canot retiré de la mer avec une partie de nos compagnons, que le grand nombre passeroit sur notre radeau pendant que quelques matelots retourneroit (*sic*) au vaisseau pour chercher le reste de l'équipage. C'étoit le système dont on étoit convenu. Le Seigneur ne permit pas qu'il eût lieu. Les flots toujours irrités ne nous permirent pas de louvoier. Bientôt ils nous éloignèrent. Onze de nos compagnons montèrent dans le petit canot après l'avoir retiré une seconde fois de la mer, et promettent aux autres qu'ils les viendroient chercher sûrement. Ceux-ci en les voyant partir versent des larmes et les supplient les mains au ciel de ne pas les oublier.

Déjà on ne voyait plus le radeau, la mer étoit toujours mauvaise ; le petit canot manque plusieurs fois de chavirer. le lieutenant et les dix matelots qui étoient dedans décidèrent que le retour au vaisseau étoit impossible, qu'il falloit mieux que dix hommes périssent qu'un plus grand nombre. D'après cette décision, ils ne pensèrent plus qu'à nous joindre ; ils n'y parvinrent qu'à midy.

Aussitôt que nous apperçûmes la barque, nous en fumes réjouis. Nous crûmes qu'elle contenoit tous nos compagnons. Mais hélas ! quelle fût notre surprise quand nous apprîmes que neuf étoient restés dans le vaisseau, et que le contremaître s'étoit noyé en voulant joindre à la nage notre radeau, et qu'il n'étoit plus question d'aller chercher ces pauvres misérables. Jugez de leur triste situation quand ils s'appersurent qu'ils

étoient abandonnés ! Nous en fûmes attendris jusqu'aux larmes et aucune position ne nous paru si accablante que la leur. Nous jettâmes bien des fois les yeux vers le vaisseau dont le spectacle étoit attendrissant Nous le vîmes jusqu'au soir, et peut-être aura-t-il passé la nuit. Il est hors de doute que nos pauvres compagnons aient péris ; le vaisseau ne pouvait rester longtems sur pied, L'eau y entroit de toute part, les ponts étoient enfoncés. Déjà les caisses étoient à la mer, le grand mât menaçoit de tomber à notre départ, et il devoit par sa chute renverser le vaisseau, ou au moins l'endomager beaucoup. Nos compagnons étoient incapables de faire un radeau sur lequel il eussent pu se sauver : nous avions pris pour former le notre tous les matériaux...

La barque où étoient nos compagnons alloit plus vite que notre radeau. Afin de ne pas nous séparer et de nous secourir au besoin, nous l'attachâmes au radeau. Nous n'avions de notre côté que quelques galettes de biscuit, une dame-jeanne de vin et de cidre ; eux avoient un peu plus de pain et de fromage avec une dame-jeanne de vin. Ces provisions ne pouvoient nous conduire bien loin, aussi cherchâmes-nous à trouver la terre. Elle ne parut à nos yeux que deux jours après. »

Ce que nous apprend ce récit

Ce récit pathétique met en évidence la démission du capitaine, qui crie sauve-qui-peut dès que son bâtiment touche le banc d'Arguin, provoquant ainsi la panique. Et lorsque le radeau est mis à la mer, le commandant irresponsable et incompétent se trouve parmi les premiers qui réussiront à quitter le navire en perdition. Cette incapacité s'avère plutôt surprenante si l'on sait que les armateurs choisissaient les capitaines des négriers parmi les meilleurs et les plus habiles officiers de la marine marchande, et en tout cas des gens qui avaient fait leurs preuves, à cause de la valeur de la cargaison et aussi de la complexité des opérations qu'ils devaient conduire, notamment sur la côte d'Afrique, où il fallait nécessairement mouiller le navire au large vu l'absence de ports, organiser un va-et-vient d'embarcations durant la traite qui devaient passer la barre des fleuves, etc.

Il y avait assez d'embarcations pour sauver tous les hommes du bord, soit quatre canots et une chaloupe, celle-ci pouvant probablement contenir une trentaine de personnes ; mais la peur panique, qui domine au cours des premières heures de l'échouage, explique la perte successive de toutes les embarcations, à l'exception d'un canot. En effet, ni les bossoirs, ni les palans ne sont utilisés pour mettre la lourde chaloupe à la mer, que nous voyons hissée à force de bras par des hommes épuisés et déboussolés, car aucun officier ou sous-officier ne paraît coordonner le travail, répartir les tâches et employer au mieux les moyens du bord. Bertout, animé de la meilleure volonté du monde, convient que « le peu d'union dans les forces rendent nos efforts

impuissans ». Il est aussi étonnant, d'après le récit de Bertout, que rien n'ait été tenté pour déhaler le navire avec ses ancres et ses câbles d'amarrage, manœuvre longue et incertaine, mais la seule possible au tout début de l'échouage quand le temps restait très beau, à condition que quelqu'un puisse la diriger convenablement et qu'il y ait suffisamment d'hommes pour l'exécuter en virant au cabestan.

Les gestes essentiels, presque instinctifs, ceux qui ne nécessitent aucun ordre, consistent à couper les espars, le gréement et à sacrifier tout ce qui peut alléger le fardage ; gestes de survie des hommes, qui mutilent furieusement leur navire et le transforment en une épave ingouvernable. C'est un matelot, « homme de tête et de ressource », qui trouve et fait entreprendre la solution de survie, la confection d'un radeau avec des débris de la mâture et des planches, pendant que deux autres marins « bons nageurs » (ce n'était pas un pléonasme, car la plupart des gens de mer ne savaient pas nager) parviennent courageusement à récupérer l'un des canots. Huit hommes prennent place sur le radeau, dont les deux missionnaires et le capitaine, tandis que dix autres s'entassent dans le canot avec le premier lieutenant, dont un mousse qui est parvenu à rejoindre cette petite barque à la nage. Un autre homme s'est jeté à la mer, le contremaître ou second maître d'équipage, mais il s'est noyé en tentant de rattraper le radeau.

Sur les 29 hommes qui étaient à bord du *Marin*, 10 ont donc péri, soit le tiers des personnes embarquées. La proportion de pertes humaines est plus forte si l'on considère uniquement le personnel navigant. Tous les quatre passagers ayant été sauvés, ce sont 10 hommes sur 25 qui ont disparu, soit 40 %. Il est significatif de remarquer que parmi les malheureux abandonnés sur le navire en perdition, quatre étaient des novices et des mousses. Les études sur les gens de mer au XVIII[e] siècle montrent que c'étaient les marins les plus jeunes qui payaient le plus lourd tribut lors des naufrages et des accidents. Deux mousses sur trois et les deux novices du *Marin* ne sont jamais revenus au Havre, dont ce jeune homme, clerc de procureur à Coutances qui s'était engagé comme novice :

« l'envie de voyager, un dégoût de son état, quelque mécontentement, peut-être toutes ces causes réunies lui avoient fait prendre le parti de se faire matelot. Il eût tout lieu de s'en repentir, pendant toute la traversée il fut toujours malade et se proposoit bien de ne pas retourner à la mer une seconde fois. »

L'affolement initial, alors que la mer n'était pas encore très grosse, et le manque d'initiative des officiers n'expliquent pas complètement la perte du navire et des hommes. Il faudrait également faire la part de l'effectif réduit de

l'équipage, soit 20 hommes, en comprenant le maître, le contremaître, les onze matelots, novices et mousses, auxquels nous pouvons ajouter les bras du charpentier, du tonnelier, du calfat, du cuisinier et ses trois aides. Sur ces vingt hommes, soulignons qu'un sur quatre (2 novices et 3 mousses) n'avait que peu ou prou navigué et n'étaient certainement pas assez expérimenté pour affronter une pareille épreuve. Le rapport entre le tonnage d'emport et le nombre d'hommes d'équipage du *Marin* apparaît d'autant faible qu'il s'agit d'un navire négrier : soit 1 homme pour 12 à 15 tonneaux (sur la base d'un port de 250 à 300 tonneaux), alors que dans l'armement nantais étudié par Jean Meyer, le rapport moyen entre tonnage et équipage s'établit à 5-7 sur les négriers et à 8-12 pour les voyages en droiture [5]. Ce rapport n'a rien de théorique ou d'abstrait. Plus il est élevé, plus il exprime la fatigue des hommes, l'allongement de la durée des quarts, le risque d'épuisement en cas de mauvais temps. Le souci du profit poussait certains armateurs à restreindre le nombre d'hommes d'équipage au détriment de la sécurité à bord. Ce fut sans doute le cas du *Marin* qui cumula les handicaps à l'heure du danger.

L'échouage du navire, circonstance dramatique, qui met à nu les comportements individuels et collectifs, déclenche une vive opposition entre les deux missionnaires et les officiers. Les premiers estiment que leur devoir consiste à se préoccuper du salut des hommes, qu'il faut préparer, s'il en est encore temps, à paraître devant Dieu. Les seconds voient d'un mauvais œil ces passagers s'emparer de la direction spirituelle de l'équipage comme s'ils étaient les aumôniers. Les officiers n'éprouvent aucun besoin de se confesser. Face à l'insistance du prêtre qui exhorte chacun à se mettre en paix avec sa conscience, l'un d'entre eux, non désigné dans la relation de Bertout, profère même des jurons et des blasphèmes. Même s'ils ne manifestent guère plus d'empressement vis-à-vis de la confession, les hommes d'équipage se montrent plus proches des prêtres, car sensibles à l'idée qu'une intercession pourra peut-être les sauver, lorsqu'ils promettent, entre autres vœux, d'assister à une messe d'action de grâces.

Du pays des Maures au pays des Noirs.

Après deux jours de dérive sur le canot et le radeau ballottés par les marées, les dix-neuf naufragés parviennent le 23 mai sur une île au sud du

5. Voir J. MEYER, *L'armement nantais dans la seconde moitié du XVIII^e siècle,* Paris, 1969, p. 83-87.

banc d'Arguin, située sans doute dans l'archipel de Tidra, où des pêcheurs maures les dépouillent des quelques objets personnels (mouchoirs, boucles, argent, tabatières, montres) qu'ils ont pu emporter avec eux et les retiennent captifs. La vie est précaire sur cette île brûlée de soleil, où l'eau se mesure plus chichement que sur un navire traversant l'océan :

« On nous ménagea beaucoup l'eau, et ce n'étoit pas sans raison. Il falloit aller la chercher à quinze lieues. Nous souffrîmes beaucoup de la soif pendant le tems que nous restâmes chez les Maures. Nous étions forts contents quand nous pouvions en avoir l'équivalent de trois verres, et quelle eau ! C'étoit de l'eau sommaire chargé de sable et enfermée dans des peaux de cabri. Cependant le meilleur vin de France ne nous parut jamais si bon. A l'égard des nourritures, elles ont consisté les six premières semaines en poisson. L'assaisonnement n'étoit pas toujours le même. Quelquefois on le faisoit bouillir, non avec de l'eau douce, qui nous auroit fait une soupe excelente, mais avec de l'eau de la mer. D'autrefois on alloit ramasser des herbes sur le rivage on y mettoit le feu, on faisoit ainsi boucaner le poisson. Enfin quand la pêche n'avoit point été heureuse, on nous donnoit du poisson séché au soleil. »

Cet ordinaire frugal était sans doute le même que celui des pêcheurs et « tout bien considéré, les naufragés ne s'en tirèrent pas trop mal [6] ». Grâce à leur conduite résolue lors de l'échouage du *Marin,* les deux pères missionnaires ont acquis un indéniable ascendant sur l'équipage. Quand les deux officiers survivants, le capitaine et le premier lieutenant, proposent de s'emparer par la force des armes et des barques de leurs gardiens, qui les surveillaient assez négligemment, les prêtres expriment un avis contraire, suivi par la plupart des matelots, car ils repoussent tout acte de violence et, ajoutent-ils, un peu jésuites, parce que « la partie est inégale ». Ces pêcheurs maures sont pilleurs d'épaves, comme l'étaient les pêcheurs bretons, galiciens ou anglais, partout où il y avait des côtes dangereuses, et celle-ci, face au banc d'Arguin, pouvait apporter des véritables aubaines. Leur chef, Sidi Mohamed, qui sait un peu d'anglais, communique avec les rescapés par le truchement d'un matelot du *Matin* connaissant également des rudiments d'anglais. Le chef des pêcheurs se montre surtout intéressé par l'épave, pose des questions sur le lieu de son échouage et propose de s'y rendre avec ses barques sur le banc, afin de récupérer à son profit une partie de la riche cargaison du *Marin,* mais le capitaine et son lieutenant, en dignes représentants des intérêts de leurs armateurs, refusent obstinément de lui communiquer la moindre information. Si le projet du chef

6. H. KOREN, *Les Spiritains. Trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire,* Paris, 1982, p. 119.

maure avait été aidé, écrit le père Bertout, « peut-être auroit-on encore trouvé nos pauvres compagnons »...

Dans l'archipel de Tidra

Les captifs sont divisés en deux groupes depuis le 24 mai. Le premier, comprenant les deux officiers, les deux passagers pour Gorée, le matelot angliciste, deux autres matelots et le mousse sont menés à la Grande Terre, c'est-à-dire la côte mauritanienne où les pêcheurs nomades avaient leur village principal. C'était là que Sidi Mohamed espérait monnayer au mieux ses captifs, en commençant par vendre les gens de considération. Le reste des naufragés demeurait cantonné dans l'archipel de Tidra, en attendant sans doute d'être « traité » à son tour. Cette séparation chagrinait plutôt les deux missionnaires, qui croyaient que ceux du premier groupe seraient libérés plus tôt et mèneraient là-bas la vie de château avec de l'eau claire et de la bonne nourriture en abondance ; elle les vexait aussi, car ils avaient été rangés parmi les gens de peu.

« Il se gardèrent bien de nous prendre avec eux, *écrit Bertout au sujet du capitaine et du lieutenant du Marin*, car nous étions pas de leurs amis ; ils n'avoient pas été contents de la manière dont nous nous étions comportez dans le naufrage, des avis que nous avions donné en différentes circonstances. Dès ce jour ils ne cessèrent de nous montrer beaucoup de froideur et de n'avoir pour nous aucun ou fort peu d'égards. Nous fûmes donc confondus avec les autres matelots. Nous en fûmes réjouis, nous espérâmes en tirer parti, et en effet nous fimes faire à la plupart des confessions générales. »

Les deux missionnaires occupent leur temps à se promener en admirant la myriade d'oiseaux de toutes couleurs qui peuplent l'île, notamment des cigognes, et surtout à prier, prêcher et confesser les matelots qui ne demandaient sans doute pas tant de sollicitude, et fêter avec ferveur l'Ascension et la Pentecôte. Le christianisme est bien sûr la seule et vraie religion, tandis qu'ils observent, pour la première fois et avec une curiosité apitoyée, les rites des pêcheurs musulmans :

« Les hommes, les femmes, les enfans même, se revêtissent d'une peau et se tournèrent vers l'Orient. Là, dans une posture humilié (*sic*), ils adressèrent à Dieu leurs prières. Les peuples sont mahométaux ; quand ils prient, ils ont toujours le visage tourné vers la Mecque qui est l'endroit où est enterré le grand Prophète Mahomet : ils se mettent d'abord à genoux, prennent du sable dans leurs mains, s'en frottent le visage, les bras et les cuisses. Dans l'espace d'un demie quart d'heure que dure leur

prière, ils se relèvent quatre à cinq fois et se remettent à genoux ; ils récitent quelques choses pendant ces différentes actions ; ils ne manquent jamais à prier trois fois le jour, et quelquefois même cinq fois, ils sont aussi exacts quand ils sont en chemin. Nous fûmes touchés vivement de l'état d'aveuglement où étaient ces peuples. Nous aurions bien désiré leur déciller les yeux, mais le moyen de réussir ? »

Le 10 juin, les naufragés sont à nouveau réunis, non pas sur la côte mais sur une autre île de l'archipel de Tidra, où le chef des pêcheurs a préféré mettre tous ses captifs en sûreté, à l'abri d'une possible razzia, car « le bruit s'étoit répandu dans la grande terre que Sidi Mohamed avoit des blancs chez lui... Plusieurs maures vinrent chez lui, les uns pour satisfaire leur curiosité, les autres pour nous acheter... ils avoient surtout jetté les jeux sur les officiers ; ils avoient proposé de donner trois chameaux pour deux blancs. Il devoient ensuite conduire leurs esclaves à Alger ou à Tunis ». Ces retrouvailles émouvantes (on pleure, on s'embrasse, on s'étreint) scellent la réconciliation entre les deux missionnaires et les deux officiers. Le jour de la Fête-Dieu, jeudi 18 juin, tous les naufragés processionnent autour de l'île sous la houlette des deux prêtres.

En route pour Portendik et le fleuve Sénégal

Face à la perspective peu engageante d'être vendus à des marchands caravaniers, les naufragés supplient Sidi Mohamed de les emmener à Portendik, un petit port de la côte de Mauritanie, où les capitaines de vaisseaux européens qui venaient y chercher de la gomme pourraient les racheter à un prix plus avantageux que celui de trois chameaux pour deux blancs de considération. Bon prince, Sidi Mohamed accepte de conduire ses captifs. Le 20 juin, la petite troupe gagne d'abord en barque le cap Mérik, qui marque l'extrémité méridionale du banc d'Arguin, puis joint Portendik dans la soirée du 23 juin, au terme d'une marche très dure de trente-cinq lieues, les naufragés ayant voulu cheminer jour et nuit pour atteindre au plus tôt la terre promise. C'est une cruelle déception après tant d'efforts, car ils trouvent une misérable bourgade d'une cinquantaine de cases, là où ils espéraient voir « l'entrepôt du commerce de l'Affrique avec l'Europe » et surtout aucun navire européen ne mouillait dans la baie de Portendik. Que faire ? Il est décidé d'aller jusqu'au fleuve Sénégal, où les captifs étaient sûrs, cette fois, de rencontrer des Européens susceptibles de payer leur rançon, qui est fixée après le départ de Portendik, alors que les naufragés font étape dans un village de pasteurs, dont le chef n'est autre que frère de Sidi Mohamed :

« Ils nous demandèrent des billets pour la somme dont nous conviendrions avec eux. On cria beaucoup pour cet arrangement ; nous fumes à la palabrer pendant deux heures jusqu'à six... Après nous être bien débattus les uns et les autres (les Maures sont extrêmement défiants) on convient que nous autres officiers donnerions l'équivalent de mille livres en fusils, pistolets, pièces de Guinée, et que chaque matelot donneroit cinq cent livres [7]... Voyant bien qu'on en viendroit pas à bout autrement, on leur accorda ce qu'ils voulurent, après leur avoir fait voir qu'ils exigeoient trop. En conséquence, on leur fit des billets sans signature, sans forme. D'après cela, ils nous promirent que nous partirions le lendemain, qu'ils nous donneroient jusqu'au Sénégal régulièrement deux repas par jour, un de viande et un de couscou (*sic*), qu'ils nous feroient monter sur des chameaux... »

Conduits par un chef maure nommé Mouctard, moins charitable à leur égard que le chef des pêcheurs qui les avait recueillis sur la côte du banc d'Arguin, les naufragés se mirent en route. Il n'était pas question de monter sur les quelques chameaux étiques de leur caravane qui servaient à transporter les bagages et les outres d'eau. L'ordinaire se composait de couscous, très appréciés par les Français [8], et de viande séchée. Il était amélioré occasionnellement par des vols de bétail que Mouctard et ses compagnons commettaient aux dépens des troupeaux qu'ils rencontraient sur leur route. Jacques Bertout avoue sans honte que « toutes ces rapines devaient servir à notre dîner », et que les matelots aidaient de bon cœur leurs gardiens à enlever un cabri, un mouton ou une génisse, qui étaient ensuite préparés et mangés en commun :

« Nous arrivâmes dans une grande plaine où il y avait des puits. Ce fut là où nous nous disposâmes à dîner. On voyoit avec complaisance le mouton et le cabrit qui devoit (*sic*) y servir. Après nous être désaltérés, les matelots allèrent chercher du bois, les maures firent de leur côté deux grands trous, on alluma du feu dedans. Quand il y eu un bon brasier on y mit le mouton et le cabrit, on les couvrit de charbon, on fit un grand feu dessus, et en moins d'une demie heure le dîner fût prêt. On appelle cette façon de cuire la viande, boucaner. Les maures s'emparèrent de la plus grande et de la meilleure partie de la proie, et nous donnâmes le reste que nous partageâmes également entre nous ; quoique tout noir, tout couvert de cendres et de charbons, le fricot nous parût excellent. »

---

7. Ces estimations ne semblent pas arbitraires. Vers la fin du XVIII[e] siècle, une somme de 500 livres correspondait au prix d'achat d'un esclave noir. Un officier vaudrait donc deux esclaves africains.

8. Bertout écrit à ce sujet : « le couscou est fait avec du mill délayé et cuit dans l'eau. On en fait une espèce de bouillie que nous trouvions fort bonne. On écrase le mill dans un mortier (ce sont les esclaves qui sont chargés de cette besogne). Ensuite on le fait bouillir bien longtems, et cela devient très épais. Le couscou nous parût si bon qu'étant au Sénégal et ayant des vivres en abondance, nous en mangeâmes avec beaucoup de plaisir. »

Les bêtes dérobées appartiennent à des Noirs (peut-être des Peuls) qui semblent la cible privilégiée de ces razzias, mais aussi à des tribus maures se déplaçant avec leurs troupeaux de pâturages en pâturages, « dont la vie ressemble beaucoup à celles des anciens patriarches ». Les rencontres avec les communautés, simples campements, mais aussi gros villages sédentaires, se passent bien lorsque leur bétail est respecté. On offre aux voyageurs des jattes de lait et le repos des tentes. Les chefs de village se drapent majestueusement dans des toiles de coton rayé bleu et blanc (ce sont les fameuses pièces de Guinée), arborent des turbans de fine mousseline et fument de longues pipes qu'ils ne quittent jamais. Les nouvelles vont vite. Voici venir des marchands montés sur de bons chameaux, bien armés et équipés, qui examinent les Européens, mais rien ne se conclut. Les femmes – nullement voilées – regardent avec une vive curiosité ces hommes blancs, barbus et aux cheveux longs, qui les dévisagent à leur tour :

« Les plus riches, *écrit Bertout*, sont couvertes avec des pagnes bleus ou blanches (*sic*), la couleur bleue les flattent surtout ; les autres sont vêtues fort succintement Leurs cheveux sont en tresse, une partie forme une espèce de couronne au-dessus de leur tête. Le reste pend en plusieurs queues sur leur dos ; elles ne manquent pas tous les jours de les oindre d'huile de poisson ou de graisse d'animaux. Au bout de leurs queues, elles ont des coquillages ; elles en ont également au cou, aux bras, aux mains et aux pieds... La parure des femmes ne se borne pas généralement dans leurs cheveux ; elles ont encore une espèce de fard dont elles se frottent les paupières et la bouche ; elles ne sont pas moins attachées à se parer que les européens. »

Au fur et à mesure qu'ils avançaient vers le sud, la végétation devenait plus dense et les points d'eau se faisaient moins rares. Des champs de roseaux signalaient l'approche de l'estuaire du Sénégal. Cette arrivée résonnait déjà comme une délivrance. Les rescapés du *Malin* étaient très affaiblis par les fatigues d'une longue marche sous un climat chaud. Ils souffraient de divers maux, dont le scorbut, ce qui les incitait à manger des feuilles et de l'herbe dès qu'ils rencontraient un peu de verdure. Vers le 10 juillet, au terme d'un périple de 350 à 400 kilomètres depuis Portendik, ils atteignent la rive droite du fleuve Sénégal, qui marque la frontière entre le pays des Maures et le pays des Noirs.

« Ceux-ci sont plus laborieux, *écrit Bertout*, ils travaillent à la terre et en retirent du mil et du coton. lis ont aussi des troupeaux. Ils ne sont point errans comme les maures, leurs demeures sont fixes. Leurs cases sont faites avec des roseaux en forme de ruches ; on y est beaucoup plus à l'abri que sous les tentes. Les nègres craignent beaucoup les maures et la plupart se sauvaient quand ils nous voyaient venir. Nos conducteurs visitoient leurs cabanes et prenoient ce qu'ils trouvaient sous la main. »

Parvenus en vue du fort de Saint-Louis, dont le site est établi sur une île, entre deux bras du delta du Sénégal, les rescapés sont confinés dans un village proche du fleuve, où ils doivent encore patienter pour leur rachat. Saint-Louis a été conquis par les Anglais depuis avril 1758. À l'issue de la guerre de Sept ans, tous les comptoirs du Sénégal passèrent sous la domination britannique, à l'exception de Gorée. Le gouverneur anglais, nommé Clark, refuse d'accorder la moindre valeur aux billets signés en Maurétanie par les naufragés, que Mouctard et ses acolytes lui présentent véhémentement, non par mépris ou inhumanité pour les Français, mais parce qu'il estime que les Maures n'auront pas le choix et devront nécessairement baisser leurs prétentions. Après plusieurs jours d'âpres marchandages, Mouctard se résout à relâcher ses captifs à raison de deux pièces de Guinée (c'est-à-dire deux coupons de toile de coton) par homme, officiers ou matelots sur le même pied. Le 15 juillet, les rescapés entrent dans Saint-Louis.

Un accueil enthousiaste à Saint-Louis

La population accueille avec un enthousiasme exubérant les deux prêtres que la providence lui envoie. Les habitants de Saint-Louis logeaient dans de jolies maisons dont « les fenêtres de tous côtés facilitent (*sic*) la circulation de l'air ». Bertout nous dit que la plupart étaient des mulâtres « négocians » qui allaient et venaient au long du Sénégal, remontant le fleuve jusqu'au royaume de Galam, d'où ils rapportaient de la poudre d'or, de l'ivoire, des esclaves et surtout de la gomme, celle-ci représentant l'essentiel de leur commerce, plus que la traite des Noirs. Vingt ans après l'abandon par Louis XV de ces quelques arpents d'Afrique tropicale, les mulâtres de Saint-Louis jargonnaient un français savoureux sans doute mêlé de langue Ouolof et de quelques expressions anglaises.

Voilà les deux prêtres choyés, gavés de succulentes nourritures à s'en rendre malade, comblés de présents, portés au pinacle de la respectabilité, invités de toutes parts, où l'on réclamait « les révérends ». Quelle tâche exaltante pour nos deux missionnaires ! Même s'ils étaient restés fidèles à la foi catholique, s'assemblant chaque dimanche dans « la chapelle du temps des Français » pour dire une messe sèche [9], les paroissiens de Saint-Louis

9. « Nous fûmes témoins, *écrit Jacques Bertout*, de la manière édifiante avec laquelle les zéles catholiques sanctifient le dimanche : sur les neuf heures du matin, on sonne la cloche ; tous les catholiques se rendent chez M. Thévenot ; la grande salle qui servoit d'église se remplit aussitôt, la cour même est pleine. Ainsi rassemblés, ils chantent avec onction « l'asperges », « l'introït », les « Kirie », etc. L'un d'eux lit l'épître, l'évangile ; ils suppléent autant qu'il en est en eux aux ministres qui leur manquent. »

vivaient presque tous en concubinage. Les pères Bertout et Deglicourt commencent par baptiser à tour de bras ces « braves gens » et leur progéniture, d'autant mieux que le Saint-Chrème et l'huile des catéchumènes ont été impeccablement conservés chez un notable nommé Thévenot, ainsi que tous les objets du culte : deux cents baptêmes d'enfants et d'adultes en deux jours ! L'apothéose aurait été la célébration de la messe dominicale, mais le gouverneur s'y opposa, car si le traité de capitulation de 1758 laissait aux Français et à leurs descendants le libre exercice de leur religion, il leur défendait la présence de prêtres. Les deux missionnaires ne voulurent pas passer outre : il aurait été maladroit et injuste de mécontenter fortement une autorité à laquelle ils devaient leur liberté.

Anglais et Français du Sénégal, ce tout petit monde vivait, faisait ses affaires et s'amusait encore en paix. Les deux missionnaires et les officiers du *Marin* acceptent volontiers l'invitation du chirurgien major de la garnison britannique, ami intime et conseiller du gouverneur, à un repas pantagruélique et fort bien arrosé conformément aux traditions de la Royal Navy, la première marine européenne qui ait compris les vertus médicinales du punch et autres liquides vaso-dilatateurs.

« Il y avoit à ce repas des officiers de la garnison, plusieurs capitaines de vaisseaux ; nous étions bien une quinzaine. On servit je ne scais combien de plats de viande. Comme c'étoit un jour maigre, nous mangeâmes, mon confrère et moi, du poisson. On servoit à boire du cidre, de la bière, du vin ; on prenoit cela pêle-mêle, C'est la manière angloise. On but à la santé du roi d'Angleterre, du roi de France, du gouverneur, de l'amiral Howe. Ensuite chaque convive nomma une personne à la santé de laquelle tous les autres burent. Au dessert on servit plusieurs sortes de liqueurs, ensuite vint du punke (*sic*) dont on fit usage jusqu'au soir ; pour nous autres, nous savions qu'il nous restoit encore des enfans à baptiser. Nous partîmes incontinent après le dîner. »

Deux prêtres bien amarinés voguant vers l'Angleterre

Il semble que tous les rescapés (à l'exception des deux passagers destinés pour Gorée) n'eurent aucune difficulté pour se caser sur les vaisseaux marchands anglais qui mouillaient à l'embouchure du Sénégal, sinon pour s'apercevoir lors de leur retour en Europe qu'ils se trouvaient à bord de navires ennemis, puisque les hostilités entre la France et la Grande Bretagne étaient déclenchées depuis le combat que la *Belle Poule* avait dû livrer à une frégate anglaise, l'*Aréthuse,* le 17 juin. De leur côté, Bertout et Deglicourt ont quitté Saint-Louis le dimanche après-midi 19 juillet, presque expulsés avec

une amitié pressante par le gouverneur qui ne tenait nullement à ce que ces zélés convertisseurs poursuivent leur tâche. Ils négocient leur passage avec le commandant d'un cutter ou cotre anglais :

« Notre vaisseau étoit armé en guerre ; il avoit six canons et cinq pierriers, des fusils et des sabres. Il n'avoit qu'un mât et pouvoit contenir 80 tonneaux. Il s'appeloit la Betsy. L'équipage étoit composé de six matelots, compris le cuisinier, un mousse et du capitaine. Il y avoit en outre une jeune esclave du capitaine ; le chirurgien du vaisseau qui avoit péri à la barre huit jours auparavant étoit passager avec une dame dont le mari officier étoit mort au Sénégal s'en retournoit à Londres avec une petite fille âgée de dix ans. Le chirurgien avoit aussi un petit nègre. Nous étions en tout quinze [10]. »

Pourquoi ce navire allait-il à Londres ? Il semble que la *Betsy* s'était rendue sur la côte d'Afrique occidentale en compagnie d'un vaisseau négrier qui venait de s'échouer sur la barre du fleuve Sénégal. Le capitaine du cotre, frère de celui du navire négrier, avait pris le parti de regagner l'Angleterre en embarquant quelques passagers et surtout en emportant des dépêches et divers documents que lui avait confiés le gouverneur de Saint-Louis.

La route habituelle, que suivit le bien nommé capitaine Good, le commandant de la *Betsy,* décrivait une large boucle jusqu'à la hauteur des Açores, où l'on espérait trouver les vents d'ouest qui vous ramenaient vers les côtes européennes. Le navire remonte d'abord la côte de Mauritanie en passant suffisamment au large du banc d'Arguin, ce qui n'empêche pas les deux missionnaires d'éprouver une grande frayeur, et louvoie jusqu'à la découverte des Canaries.

« Les jours dans ces parages sont les plus beaux du monde, écrit Bertout, le ciel est superbe ; on voit dans l'atmosphère des nuages dont la multitude et la variété sont à l'infini ; au lever et au coucher du soleil surtout on ne peut rien voir de plus admirable ; les nuages représentent toutes sortes d'objets, des païsages, des villes, des tours, et cette vue fournissoit matière aux réflexions et nous portoit à adorer l'auteur de tant de merveilles. »

Le cotre parvient à la hauteur des Açores, le 23 août. Si la partie la plus longue de la navigation est achevée, la mer reste grosse, le navire essuie plusieurs grains, mais le vent favorable le pousse désormais à bonne allure en

10. Le fait qu'il s'agisse d'un bâtiment de 80 tonneaux à un seul mât qui pouvait naviguer en haute mer tout en ayant un faible tirant d'eau, ainsi que son armement, laisse penser à un cotre ou à un sloop. D'autres indices sur la navigation de la *Betsy* renforcent l'hypothèse du cotre. Voir J. BOUDRIOT, *op. cit.,* p. 130-137.

direction du nord-est. Bertout n'éprouve plus le mal de mer, l'air marin excitant désormais son appétit. Il est souvent question de nourriture matérielle dans cette relation. Quel que soit le temps, les deux missionnaires dévorent comme quatre sur la *Betsy,* peu exigeants sur le chapitre de la qualité. La relation de Bertout fournit d'intéressantes indications sur l'alimentation à bord d'un petit navire anglais :

« Dans les premiers tems nous avions de la viande fraîche. Nous avions à bord passablement de poules et de canards, trois porcs, un mouton, un cabrit. Par la longueur de la traversée, nos vivres furent bientôt dissipées, et nous fûmes réduit au bœuf salé. On ne fait pas de pain sur la plupart des vaisseaux anglois ; nous mangeâmes toujours du biscuit si sec qu'on ne pouvoit le casser, et les vers étoient dedans. Nous n'étions pas délicats et nous mangions de tout. Plusieurs jambons qui avoient été gâtés et auxquels les Anglois ne vouloient pas toucher nous paroissoient fort bons. »

Cependant, comme lors du voyage d'aller sur le *Marin,* l'équipage n'était pas assez nombreux, d'autant qu'un des matelots mourut. Nommé Moulin, c'était le seul membre de l'équipage qui parlait français, issu d'une famille huguenote installée dans l'île de Guernesey. Ne doutant de rien, les missionnaires n'avaient pas manqué d'essayer de le convertir : « C'étoit un vieillard de 70 ans ; il étoit protestant ; nous lui avions quelquefois parlé de la nouveauté de son église, et de l'antiquité de l'église romaine ; il nous disait qu'il avoit été élevé dans celle-là, et qu'il ne devoit pas la quitter. » À la perte du vieux marin s'ajoutait la fâcheuse inertie du pilote qui « ne pouvoit se remuer, de sorte que nous n'étions que cinq ou six pour faire la manœuvre ».

Le *nous* signifiait que ces deux passagers, faute de matelots, participaient à la manœuvre, surtout lorsque le mauvais temps exigeait tous les bras du bord. « Pendant la traversée, écrit Bertout, nous fîmes toujours les fonctions de matelot... » Les missionnaires se sont donc amarinés, comme en témoigne la relation de Bertout, plus précise sur la marche du navire que lors du voyage aller, indiquant la direction du vent et donnant la position en latitude. Pleinement intégrés à l'équipage et mêmes amatelotés puisqu'ils font le quart, les deux prêtres ne manifestent aucun mépris pour les tâches manuelles. De jour comme de nuit, ils empoignent les filins, hissent et amènent les voiles, pompent sans relâche quand le navire fait de l'eau :

« Pendant la nuit, on diminuoit les voiles. Le jour de Saint-Barthélémy, le vent étoit toujours très fort et très favorable. Nous nous étions levés sur les quatre heures du

Gravure extraite de : Jacques STERNBERG, *Rêver la mer. Graveurs et illustrateurs du XIXe siècle*, Paris, Gallimard, Paris, 1979, p. 64.

matin pour remettre les voiles... À 7 heures, nous eûmes une grande fraïeur, le mousse étoit allé dans le fond de calle chercher du biscuit pour déjeuner ; il s'aperçut que le pont était rempli d'eau. Il appelle aussitôt le capitaine qui s'éveille en sursault ; nous étions à moitié endormis. Au bruit que le vaisseau faisoit eau, nous nous levons sur le champ ; on aperçoit le danger sur tous les visages. Nous croïons qu'à chaque instant le vaisseau va se remplir et couler à fonds. On met en train deux pompes ; nous travaillons sans relâche, malheureusement les pompes se bouchent... On descend à fon (*sic*) de cale, on fait la visite, et on trouve que le danger n'est pas sans remède ; les uns sont à vuider l'eau, les autres raccomodent les pompes et les font jouer avec force ; l'eau diminue sensiblement et tout va bien... Un jour que nous nous étions relevés pendant la nuit pour hisser la grande voile, le vent étoit revenu bon, nous eûmes à cinq heures du matin, après nous être recouchés, une grande peur. Nous avions beaucoup de toile ; il se leva un grain si furieux que le vaisseau resta pendant quelque temps sous les eaux, et qu'il manqua de chavirer... Nous étions obligés d'avoir toujours les mains aux cordages pour amener les voiles. »

Le samedi 12 septembre, Bertout note l'entrée dans la Manche, que « nous reconnûmes, écrit-il, à la sonde et aux eaux dont la couleur est différente ». La dernière partie du voyage n'était pas la moins risquée, car la navigation devenait sensiblement plus périlleuse qu'en plein océan :

« Nous aperçûmes le Zardpoint [11], Plymouth, Falmouth, etc. Cette vue avoit bien de quoi nous plaire, depuis neuf semaines que nous étions sur mer. Nous ne pouvions nous lasser de la considérer. Je montai plusieurs fois en haut du mât pour la contempler... Nous ne prîmes point de repos cependant ; nous étions toute la nuit à faire le quart pour éviter les rochers et les bancs de sables qui sont près des côtes. »

Étonnant Jacques Bertout, qui manqua de tomber à l'eau en embarquant sur le *Marin* en avril 1778, et ne craignait pas, quatre mois plus tard, de grimper allégrement jusqu'à l'étroite hune du cotre anglais.

À l'abordage !

L'autre danger provient des nombreux navires qui croisent dans la Manche.

« On montait souvent au haut du mât pour faire la découverte, *écrit Bertout*. On craignoit surtout les Américains. Nous n'avions aucune connoissance des hostilités entre la France et l'Angleterre... Le capitaine anglois avoit des papiers de consé-

11. Sans doute le cap Lizard, à l'extrême point sud-ouest de la côte anglaise.

quence qui luy avoient été confiés par le gouverneur pour la cour d'Angleterre. Il y en avoit deux ou trois quaisses ; elles étoient prêtes à être jetées à la mer. »

Le capitaine du cutter a prévu de toucher Douvres, où il prendra à son bord un pilote côtier qui le mènera à Londres par la Tamise. Parvenus au large de Portsmouth, l'équipage et les passagers, « las de la mer », auraient bien voulu y relâcher ; mais le capitaine s'obstine à poursuivre sa route. Le samedi 19 septembre, la *Betsy* reste encalminée dans le Pas-de-Calais durant tout le jour, alors qu'elle se trouve à quelques milles de Douvres, puis affronte un méchant vent contraire qui la repousse de la côte anglaise. On tire des bords jusqu'à dix heures soir :

« Alors nous étions sur le pont, et nous venions de virer de bord. Nous apperçumes dans les ténèbres un petit vaisseau ; le capitaine prend son porte-voix et luy demande ce qu'il veut. Celuy-ci répond qu'il est un bateau chargé du gouvernement anglois de visiter les vaisseaux qui reviennent des isles. Comme nous ne sçavions rien des hostilités entre la France et l'Angleterre, nous amenâmes une de nos voiles afin de luy faciliter l'approche. Le capitaine luy demande de nouveau ce qu'il vouloit ; alors tout l'équipage pousse un grand cri en disant que c'étoit un corsaire françois. En même tems, une 12aine (douzaine) se jette (*sic*) à l'abordage, et menacent de frapper ceux qui se présentent. Ils avoient des sabres d'une largeur des plus grandes, des pistolets, etc. Il n'y avoit point à résister. Le capitaine nous dit de leur parler ; en vain nous leur exposons que nous sommes françois : « Soiés le diable si vous voulés, nous disent-ils, passés à bord »... Le capitaine anglois me prit par le bras, et me pria de ne point l'abandonner. Je lui protestai qu'il pourrait compter sur moi comme un véritable ami, et que je ferois mon possible pour luy être utile.

Nous voilà dans le corsaire. On nous fait descendre dans le fond de cale, une petite lampe y jettoit une lueur sombre, nous voïons briller à côté de nous les sabres, et nous croïons qu'on va nous égorger. Nous comptions que c'étoient des flibustiers... Cependant celuy-ci se disoit corsaire français. Nous leur parlons, nous leur disons qui nous sommes, et nous demandons à parler au capitaine. Ils comancent à nous traiter avec plus d'égard, et nous conduisent dans sa chambre. Le capitaine s'appelait Ducasson ; Il avoit armé au Havre ; il connoissoit toutes les villes sur cette côte depuis Calais jusqu'au Havre. Il connut bientôt, par la manière dont nous parlions de ces différents endroits, que nous étions François, et le récit de nos avantures (*sic*) lui fit comprendre que nous n'étions pas des imposteurs. Par la suite de la conversation, nous découvrîmes que madame la prieure de la Présentation, dans la rüe des Portes, étoit sa cousine germaine. Il nous traita fort bien, et nous dit que nous étions fort heureux d'être tombés entre ses mains. Pour lors il nous déclara l'état des choses relativement aux hostilités avec les Anglois. Environ une heure après avoir été pris, nous passâmes à côté d'un autre vaisseau anglois. On auroit bien voulu l'attaquer, mais comme l'équipage étoit divisé, une partie étant sur la *Betsy*, on le laissa passer à regret.

Le *Furet*, c'étoit le nom du corsaire, avoit 30 hommes d'équipage. C'étoit un assemblage de Flamands, d'Italiens, d'Espagnols, la plupart déserteurs. Ils avoient tous un air à faire trembler. Ils n'avoient que 2 canons et 10 pieriers ; ce n'étoit proprement qu'une barque ; on ne pouvoit se retourner sur le pont. C'étoit la 3e prise que Ducasson faisoit. Il avoit mené les deux premières au Havre, et comptoit encore y mener celle-cy si le tems le permettoit... Nous ne pouvions nous persuader que nous étions sur le point d'arriver dans notre patrie, et à la ville d'où nous étions partis. C'étoit un songe qui frappoit nos sens. Quelle douce sensation pour nous quand nous apperçûmes les feux du Havre... »

Ce récit d'abordage présente la course sans romantisme, telle qu'elle se pratiqua au cours des guerres du XVIIIe siècle et même auparavant dans les mers étroites et à proximité du littoral. Les principaux caractères du navire corsaire sont soulignés avec pertinence. Le *Furet* n'est qu'une barque, très médiocrement armée, sans doute fortement toilée et assez fine dans ses lignes d'eau pour disposer de l'avantage de la vitesse qui lui permettait de fondre sur ses proies. Le nombre important d'hommes d'équipage demeure un autre trait essentiel et une condition de réussite, car il faut du monde pour en imposer à l'équipage adverse, afin de se rendre maître d'une prise et de la mener au port où elle sera vendue. Jaugeant probablement 40 à 60 tonneaux, le *Furet* comptait 30 hommes à bord, soit 1,5 à 2 hommes par tonneau Ces hommes provenaient en majeure partie de pays étrangers et d'autres provinces maritimes que celle du port d'armement. Ces origines italiennes, espagnoles et flamandes étaient en rapport avec le trafic du Havre. Le monde des matelots était très mobile. La course permettait aux matelots, ces « *oiseaux de passage* [12] », d'échapper à des contraintes sociales et institutionnelles, de fuir une société trop réglée, les capitaines n'étant pas regardants sur les raisons qui poussaient leurs hommes à s'engager.

Ces corsaires chassent avant tout le petit gibier, même s'ils tentent parfois un coup d'audace en s'attaquant à des vaisseaux marchands. La poussière navale des caboteurs et bateaux pêcheurs constituait leurs cibles habituelles. Les patrons des petits bâtiments de commerce et de pêche avaient beau se méfier, il était difficile de distinguer les voiles de course des voiles de travail. Même hissé et parfaitement visible, le pavillon d'un bâtiment de course peut servir à dissimuler sa véritable nationalité et ses intentions. L'armement avec

12. Expression citée dans *Jean Bart et la guerre de course,* par A. de WISMES, Paris, 1965.

des pièces de canon de petit calibre n'est pas, non plus, spécifique aux bâtiments corsaires, puisque les navires marchands et aussi les navires de pêche hauturière portaient de l'artillerie, non seulement durant les périodes de guerre, mais aussi en temps de paix, car la mer restait un espace de rapine, où l'on s'attaquait à de modestes barques pour leur voler des vivres, des agrès, des câbles, le produit d'une pêche. On lit dans les romans qu'à l'issue de combats épiques les corsaires s'emparaient de vaisseaux chargés d'or, de tissus précieux et d'épices. On pouvait faire de très belles prises, s'emparer d'un navire revenant des Indes ou des Antilles avec une cargaison valant plusieurs centaines de milliers de livres. Cependant, ce genre d'aubaine était plutôt réservé aux armements corsaires qui mettaient en œuvre de grands moyens et surtout aux vaisseaux royaux qui se livraient également avec grand profit à la guerre de course. S'agissant de petits bâtiments corsaires, qui étaient les plus nombreux, les cargaisons de harengs, de légumes, de charbon et de grosse toile formaient leur butin ordinaire.

Comment le naufrage sur la côte de Mauritanie de deux prêtres de la congrégation du Saint-Esprit qui étaient destinés pour la mission de Cayenne facilita la reconquête des comptoirs français du Sénégal au début de la Guerre d'Amérique...

Le *Furet* entre au Havre avec la marée, dans la matinée du 19 septembre. Les deux missionnaires ne sont pas reconnus de suite. Le capitaine Ducasson, traité en héros, se souciait d'eux comme d'une guigne. On les prend pour des Anglais à cause des habits qui leur avaient été donnés par les gens de Saint-Louis, puis pour des prêtres irlandais. Ils sont escortés par des soldats chez le gouverneur de la place qui les considère comme des espions, puis les expédie au commissaire de la Marine, nommé Mistral qui comprend enfin leur situation et leur vient en aide :

« Il nous fit donner 100 écus pour nos plus pressants besoins. Nous lui recommandâmes notre brave capitaine. Pendant les trois jours que nous restâmes au Havre, nous fûmes le voir souvent dans sa prison, nous luy donnâmes même à dîner, nous luy fîmes acheter quelques provisions pour luy faciliter un peu la vie. Nous luy promîmes de faire tout ce qui dépendroit de nous pour luy rendre service ; nous le quittâmes à regret. Nous partîmes du Havre le soir du mercredy ; nous nous rendîmes à Rouen ; à Rouen, nous prîmes une turgotine à 4. Il y avait un capitaine de

Antoine Gabriel de SARTINE, comte d'ALBY (1729-1801).
Lieutenant général de la police (1759-1774), il devint ensuite ministre de la Marine qu'il réforma profondément. Il émigra lors de la Révolution.

corsaire, un M. qui en revenant du Portugal avoit été pillé par les Anglois, deux naufragés. Nous arrivâmes à Paris le samedy à midy le 26 septembre 1778 [13]. »

Lors de leur entrevue avec le ministre de la Marine, Deglicourt et Bertout répondirent à une batterie de questions sur les défenses de Saint-Louis du Sénégal. Comment la place était-elle défendue ? Combien d'hommes la garnison comptait-elle ? Quelle était l'état d'esprit de la population ? Les réponses des deux ci-devant naufragés durent satisfaire M. de Sartine, car ce fut sans doute à la suite de cet entretien providentiel, que la Marine poussa les feux de la préparation de la campagne qui visait à reprendre aux Anglais les comptoirs du fleuve Sénégal perdus lors du traité de Paris (1763). La petite flotte pour la reconquête du Sénégal partit de Lorient à la fin de décembre 1778, soit deux vaisseaux de ligne, deux frégates et deux corvettes qui escortaient une dizaine de bâtiments de charge. Le duc de Lauzun commandait les troupes de terre et le marquis de Vaudreuil les navires. Le 29 janvier 1779, des chaloupes et des tartanes chargées de 300 soldats et marins passèrent sans encombre la barre de l'estuaire du Sénégal, puis la place tomba le jour même, après quelques échanges de boulets. Cette affaire fut la seule victoire remportée lors des débuts plutôt calamiteux de la Guerre d'Amérique, succès guerrier et aussi logistique. Il n'est pas interdit de supposer que sans cette expédition aujourd'hui bien oubliée, le Sénégal serait resté une colonie anglaise... Enfin et surtout l'un des deux missionnaires fit partie du corps expéditionnaire du Sénégal. Il n'était plus question d'aller à Cayenne. Alors que Jacques Bertout restait cloué en France à cause de l'opération d'une fistule, son confrère, Deglicourt s'embarqua sur *l'Officieuse,* frégate de 20 canons, sur laquelle il servit d'aumônier, puis resta deux ans au Sénégal, comme responsable de la mission jusqu'en mai 1781 [14].

Relations, mémoires ou journaux, tous ces documents font revivre le voyage maritime dans tous ses états, à condition toutefois que le voyageur ait

13. Le capitaine Good fut élargi, séjourna à Bolbec en tant que prisonnier sur parole, puis, sur la recommandation des deux missionnaires au secrétaire d'État à la Marine, obtint sa liberté et pût retourner en Angleterre.

14. Revenu en France, Jacques Deglicourt retrouva Jacques Bertout au séminaire de Meaux où tous deux enseignèrent la théologie. L'abbé Bertout se cacha en Picardie, chez ses parents, durant la Révolution, puis en Angleterre ; revenu en France en 1802, il travailla au rétablissement de la Congrégation du Saint-Esprit ; il mourut à Paris le 10 décembre 1832. Resté à Meaux durant la Révolution, Jacques Deglicourt fut condamné à la déportation en février 1799 avec quatre autres prêtres du diocèse, parce « qu'ils fanatisaient le peuple et se servaient de livres marqués d'emblèmes aristocratiques » ; conduit à l'île d'Oléron, il fut sauvé par le coup d'Etat du 18 brumaire ; il revint au séminaire de Meaux, où il mourut le 1er janvier 1807.

un talent narratif, ce qui est le cas de ce jeune prêtre à peine sorti de la maison des Spiritains, lorsqu'il nous rapporte l'échouage du *Marin* et l'abordage de la *Betsy,* les deux temps forts de sa relation. Destin des hommes, destins des navires, Bertout sait trouver les mots justes et a surtout appris à regarder autour de lui : paysages changeants de l'océan, ciel et mer, îles du golfe atlantique baignées de lumière, les oiseaux du banc d'Arguin, les us et coutumes des pêcheurs nomades de Mauritanie, qui l'ont sauvé avec des autres compagnons d'infortune. Ce missionnaire conserve aussi ses œillères et ses préjugés, particulièrement vis-à-vis des Noirs : c'est un esclavagiste convaincu et un raciste impénitent qui pense que plus « on en passe aux nègres, plus ils sont insolents ».

Bertout et Deglicourt ont vécu en un temps assez court (cinq mois) une histoire très forte. La relation du Spiritain nous montre qu'au siècle du calcul des longitudes, le voyage de mer demeurait une grande et parfois terrible aventure ; et aujourd'hui encore sur les voiliers des courses transocéaniques, à l'heure des satellites géostationnaires et des routes calculées par ordinateur. Certes, Bertout exprime le point de vue d'un terrien, il ne sait pas parler marin ; mais il s'agit d'un homme qui a vécu et partagé toutes les fatigues et les peurs des gens de mer lors de deux croisières très éprouvantes. Peu de textes, très peu, nous parlent des gestes quotidiens des marins et de leur comportement à bord. La relation authentique de Jacques Bertout appartient à cette famille d'archives *.

---

* **André ZYSBERG** est professeur d'histoire moderne à l'Université de Caen. Spécialiste du siècle des Lumières, il a publié de nombreux ouvrages sur le XVII^e^-XVIII^e^ siècle : – *Mémoires d'un galérien du Roi-Soleil,* Paris, Mercure de France, 1983 (Coll. « Le Temps retrouvé ») ; – (avec René Burlet) *Marseille au temps des galères*, Paris, Rivages, 1983, 122 p. ; – (avec René Burlet), *Gloire et misère des galères,* Paris, Gallimard, 1987, 160 p. (Coll. « Découvertes ») ; – *Les Galériens.* Vies et destins de 60000 forçats sur les galères de France : 1680-1748, Paris, Seuil, 1987, 432 p., ill. (Coll. « L'Univers historique ») (*rééd.* en poche 1991, Points-Histoire n° 142) ; – (dirigée par Jacques-Guy Petit), *Histoire des galères, bagnes et prisons*, Toulouse, Privat, 1991 ; – (avec Jean-Luc Pinol), *Métier d'historien avec un ordinateur*, Paris, Nathan, 1995, 239 p. (coll. « Fac Histoire ») ; – (avec Martine Acerra), *L'Essor des marines de guerre européennes : 1680-1790*, Paris, SEDES, 1997, 298 p. (Coll. « Regards sur l'Histoire ») ; – (avec René Burlet), *Venise la Sérénissime et la mer*, Paris, Gallimard, 2000, 160 p. (Coll. « Découvertes ») ; – *La Monarchie des Lumières, 1715-1786*, Paris, Seuil, 2002, 557 p. (Nouvelle histoire de la France moderne, 5) (Coll. « Points Histoire » n° 211, inédit). En 1997, dans *Histoires d'Archives. Recueil d'articles offert à Lucie Favier par ses collègues et amis* (Paris, Société des amis des Archives de France, 1997), il a donné une contribution intitulée « Rude croisière pour deux missionnaires au siècle des Lumières » (p. 345-368) ; il la prolonge actuellement en travaillant avec Marie-Christine Varachaud à un ouvrage sur *Le Mouvement spiritain au siècle des Lumières. Le témoignage de Jacques Bertout et Jacques Deglicourt.*

Mémoire Spiritaine

a déjà publié :

N° 1 - De l'importance des Ancêtres pour inventer l'avenir... (1995/1), 160 p.
N° 2 - Renouveau missionnaire et question de l'esclavage (1802-1848). (1995/2).
N° 3 - 1845-1846 : un moment-clé pour la mission. (1996/1), 160 p.
N° 4 - Joseph Michel (1912-1996), historien spiritain. (1996/2), 160 p.
N° 5 - Irlande, Nigeria central, Canada : affrontements de cultures. (1997/1).
N° 6 - 1830-1850 : Ozanam, Libermann et d'autres : la Bonne Nouvelle aux pauvres. (1997/2), 184 p.
N° 7 - De l'abolition de l'esclavage à la colonisation de l'Afrique. (1998/1).
N° 8 - Mort et résurrection : le « Saint-Cœur de Marie » et le « Saint-Esprit » en 1848. (1998/2), 160 p.
N° 9 - L'esclavage, négation de l'humain. Colloque du Centre Saint-Louis de France, Rome, 6 et 7 novembre 1998. (1999/1),184 p.
N° 10 La part des femmes dans la mission en Afrique, XIX^e^-XX^e^ siècles. (1999/2), 160 p.
N° 11 Du mont Kilimandjaro au fleuve Congo. (2000/1), 176 p.
N° 12 Approches des cultures africaines, de Mgr Le Roy à aujourd'hui (2000/2).
N° 13 La France, pays de missionnaires, Journée d'études du Centre Saint-Louis de France, Rome, 5 octobre 2000. (2001/1), 160 p.
N° 14 Le catholicisme et la vapeur au centre de l'Afrique. Mgr Augouard 1894. (2001/2), 176 p.
N° 15 François Libermann, d'hier à aujourd'hui. 1802-1852-2002. (2002/1), 184 p.
N° 16 Trois siècles d'histoire spiritaine. Prélimiminaires au Colloque de Paris. 14-16 novembre 2002. (2002/2), 184 p.
N° 17 À la suite de Poullart des Places. (2003/1), 184 p.
N° 18 Itinéraires de vocations spiritaines au XIX^e^ siècle. (2003/2), 160 p.
N° 19 Haïti et les spiritains de 1843 à nos jours. (2004/1), 168 p.
N° 20 Heurts et malheurs missionnaires, début XX^e^ siècle. (2004/2), 184 p.
N° 21 10^e^ anniversaire : De la mémoire à l'histoire. (2005/1), 172 p.

Diffusion au numéro : Éditions Karthala
22-24, Boulevard Arago 75013 Paris (France)
16 euros le numéro (port compris).

Mémoire Spiritaine, n° 22, premier semestre 2005, p. 75 à p. 95.

Expéditions missionnaires en Afrique australe et orientale au dix-neuvième siècle

François Bart
Annie Lenoble-Bart
Alain Ricard *

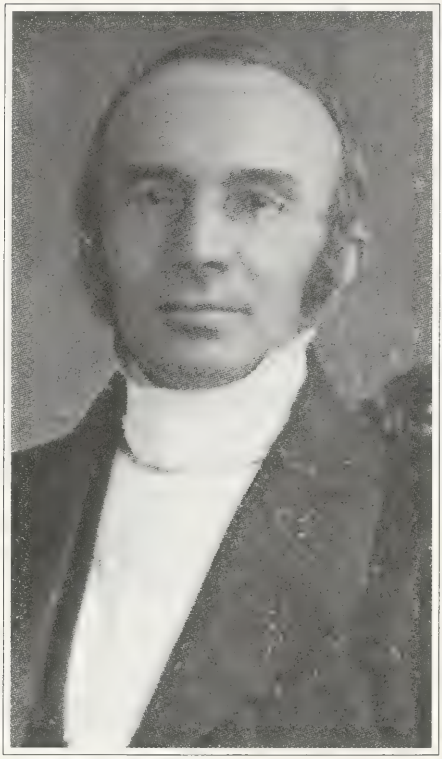
Dans sa forme première, l'article qui suit fut une communication donnée à La Rochelle, le 18 avril 2005, au 130e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, portant sur le thème « Voyages et voyageurs ».

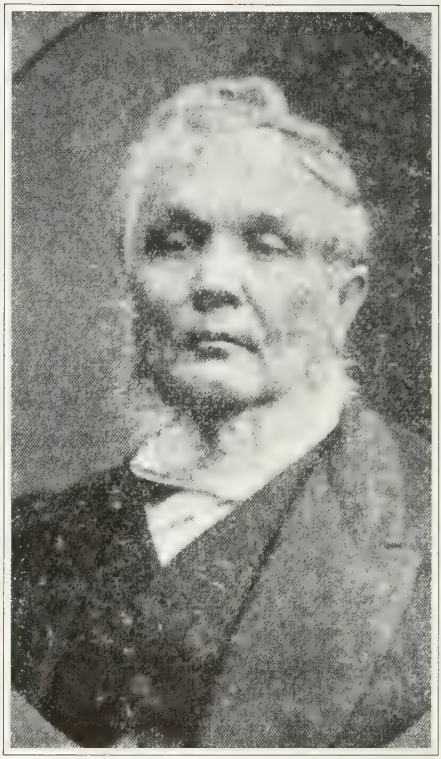
L'histoire a popularisé des missionnaires explorateurs comme Livingstone, Rebmann ou Mgr Le Roy. Mais ils sont des milliers à être partis à la découverte « du continent mystérieux », portés par leur foi et habités par une curiosité méticuleuse. On trouve les précurseurs en Afrique australe, de Kuruman jusqu'aux confins de l'Afrique centrale. En Afrique de l'est, le principal point de départ a été la fondation spiritaine de Bagamoyo au nord de Dar es Salaam. Elle a été la base arrière d'expéditions de découverte vers l'intérieur, jusqu'à l'arrivée au Rwanda en 1900. Des archives de congrégations

* **François Bart**, professeur de géographie à l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3 et responsable de l'équipe ADES-DYMSET (Dynamiques des Milieux et des Sociétés dans les Espaces Tropicaux).

Annie Lenoble-Bart, professeur en sciences de l'information à l'université Michel de Montaigne-Bordeaux-3 ; directrice du Centre d'Études des Médias de l'Information et de la Communication (CEMIC).

Alain Ricard est directeur de recherche au CNRS où il a fondé le groupe de recherche sur les littératures d'Afrique noire.

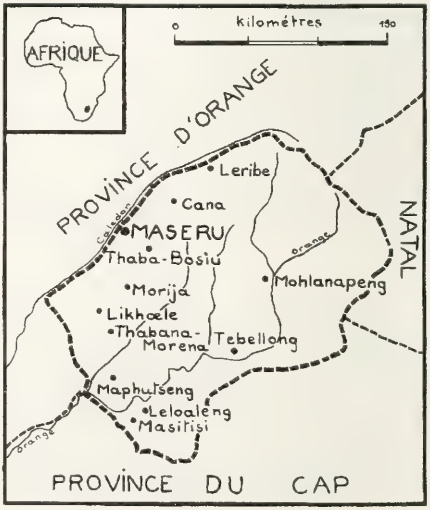




Ci-dessus, à gauche :
Eugène CASALIS (1812-1891)
en 1860.
(Archives DEFAP)

Ci-dessus, à droite :
Thomas ARBOUSSET (1810-1877)
vers la fin de sa vie.
(Archives DEFAP)

Ci-contre :
Carte du LESOTHO.



missionnaires, des textes originaux ont servi de base à une étude pluridisciplinaire de ces voyages et de leurs apports à la connaissance des milieux comme des hommes d'Afrique australe et orientale au XIX^e siècle.

Les récits et témoignages de missionnaires du XIX^e siècle ont été revisités pour en dégager quelques aspects saillants, pour mesurer l'apport de ces pionniers aux idées et actions antiesclavagistes comme, plus généralement, à la connaissance, par leurs voyages [1], de contrées en cours d'exploration. La lecture s'est voulue pluridisciplinaire mais dans une perspective construite et synthétique : d'abord littéraire et anthropologique (*Alain Ricard*), ensuite historique et communicationnelle (*Annie Lenoble-Bart*), enfin géographique et cartographique (*François Bart*), en partant du sud de l'Afrique pour suivre quelques-uns des principaux mouvements de découvertes du continent.

-I-

Mission ethnographique : de Kuruman à Bagamoyo

Fondée en 1822, sur le modèle de la Société de Londres (LMS), la Société des missions évangéliques de Paris (Mission de Paris), commence, au sud de l'Afrique, une œuvre missionnaire, mais aussi scientifique, dont la pertinence et l'audace apparaissent encore aujourd'hui, notamment grâce au choix de ses premiers envoyés, *Eugène Casalis* et *Thomas Arbousset*. Ce dernier fut surnommé « le Livingstone français » par son biographe, H. Clavier, auteur d'un parallèle entre lui et l'illustre explorateur britannique [2]. De fait, la carrière de Livingstone ne peut se comprendre sans la liaison avec les efforts pour remonter vers le centre de l'Afrique, accomplis par les missionnaires qui le précèdent, et en particulier ceux de la Mission de Paris. Ils s'efforcent de devancer les « *Voortrekkers* », les traceurs de l'avant, ces Blancs esclavagistes

1. Le terme de « voyage » prend ici un sens un peu particulier ; ce sont plutôt des explorations, voire des expéditions. *Cf.* Gerd SPITTLER, « European Explorers as Caravan Travellers in the West Sudan, Some Thoughts on the Methodology of Journeys of Exploration », *Paideuma*, 33, 1987.

2. H. CLAVIER, *Thomas Arbousset, recherche historique sur son milieu, sa personnalité, son œuvre, parallèle avec Livingstone*, Paris, Société des Missions évangéliques, 1965.

engagés dans la conquête du continent à partir du Sud. La mouche tsé-tsé arrêta leurs chariots tout comme les guerriers matabele.

Dans le domaine de la rencontre des cultures « autres », peu d'auteurs classiques (d'avant la Révolution) tirent leur épingle du jeu dans le corpus de la littérature française : rares sont les philosophes explorateurs, ceux qui parlent des autres – africains, américains ou asiatiques –, mais ont vécu avec eux. Rousseau exprimait le regret de ne pas voir ses contemporains partir en voyage d'exploration. Les philosophes n'ont pas suivi ce conseil, et Rousseau n'est jamais allé plus loin que Londres. Quelques décennies plus tard son jeune disciple Chateaubriand – une des références les plus constantes d'Arbousset – part en Amérique chercher l'homme de la nature. Chateaubriand a voyagé loin, a peuplé ses textes de personnages venus d'ailleurs, même s'ils nous ressemblaient beaucoup. Il a en tout cas ouvert une fenêtre sur les espaces non européens et les récits d'Arbousset s'inscrivent aussi dans sa postérité, par la qualité de la plume et l'acuité du regard.

Mes références seront prises dans le texte récemment réédité en français *Excursion missionnaire dans les Montagnes bleues* [3], qui relate un voyage accompli en 1840, et dans le *Journal des missions évangéliques* (*JME*). Cette œuvre, trop négligée en France, alors qu'elle est connue et récemment rééditée en anglais, est une véritable invention de l'ethnographie africaniste par de jeunes « explorateurs » ; leur statut de missionnaire ne change rien à l'affaire.

Une invention

Il n'existe point de modèle pour ce type de pratique pionnière : la visite des autres établissements de la Colonie du Cap cherche à donner des points de référence, mais tout cela ne peut que rester très approximatif ; ainsi, dès leur arrivée en 1833, les missionnaires sont amenés à Bethelsdorp, près de Port Elizabeth, site prospère d'une communauté de Hottentots qui les frappe par la vigueur de sa piété. Pourtant vingt ans auparavant, cette communauté était une sorte d'objet de scandale du fait du comportement du pasteur Van Der Kemp. Celui-ci, aujourd'hui considéré comme un « pionnier de l'égalité raciale », dans une récente biographie [4], avait scandalisé la Société

3. Thomas ARBOUSSET, *Excursion missionnaire dans les montagnes bleues,* suivie de la *Notice sur les Zoulas* annotée et le chant d'éloge de Dingan, édition préparée par Alain Ricard, Paris, Karthala, 2000.

4. I. H. ENKLAAR, *Life and Work of Dr J. Th. Van Der Kemp (1741-1811),* Cape Town, Rotterdam, Balkema, 1988.

missionnaire de Londres (LMS) et ses voisins boers en épousant une ancienne esclave et en vivant un peu trop à la manière des Hottentots : sans chaussures, par exemple. Il ne croyait pas qu'il fallait transformer les Hottentots en paysans blancs. Ce comportement, encore qualifié de « rousseauiste » par un de ses successeurs actuels [5] lui valut bien des ennuis mais sa piété au-dessus de tout soupçon l'exempta de toute sanction. Deux décennies après sa disparition, la communauté de Bethelsdorp vivait encore de ces intuitions fécondes qui séparent vie spirituelle et genre de vie...

Arbousset et Casalis aiment Bethelsdorp, mais ne font que peu mention de l'attitude de Van der Kemp. Nos deux jeunes Français ne sortent pas d'un milieu à la piété hostile aux Lumières, voyant dans la Révolution française une abomination satanique, comme trop de collègues de Van Der Kemp qui était à la fois le premier missionnaire de la LMS en Afrique du sud et un esprit original qui avait fréquenté la philosophie des Lumières. Nos jeunes missionnaires ont lu les philosophes, mais sont sans doute plus disciples de Montesquieu que de Rousseau, plus sensibles à la modération et au relativisme que tentés par l'apologie d'un ou d'une Sauvage philosophique ; ils sont, eux, des philosophes explorateurs, vivant avec les indigènes. Cette expérience fait l'intérêt de leurs récits et permet souvent de se préserver de toute idéalisation, tout en donnant à l'amitié pour les Bassoutos un aspect précis qui en fait parfois le charme étrange.

Il est un autre aspect de la politique missionnaire de Van der Kemp qui recoupe leur propre expérience : l'hostilité manifestée par les fermiers boers à l'égard de missionnaires qui en éduquant les indigènes, dénoncent l'esclavage et sapent les fondements de la société coloniale que les fermiers veulent mettre en place. Ainsi l'esclavage est supprimé en 1834 dans la colonie du Cap, et tous les anciens esclaves deviennent apprentis ; il convient de plus qu'en 1838, ils soient tous libérés. Van Der Kemp – comme John Philip qui reçoit et prépare Arbousset et Casalis, a été un adversaire résolu de l'esclavage. Rappelons-nous ici la force et l'importance du mouvement antiesclavagiste en Grande Bretagne et combien l'activité missionnaire de la LMS en recevra une impulsion et un soutien constant jusqu'à Livingstone dont l'apostolat se confondra avec la lutte contre l'esclavage.

Or la région dans laquelle ils vont pénétrer, cette Trans-Orangia, est la région frontière au nord du fleuve Orange, qui n'est encore soumise à aucune autorité coloniale et dans laquelle l'esclavage n'est donc pas illégal : la loi de

5. Entretien d'Alain Ricard à Kuruman, en 1994.

la frontière est la loi de la jungle. Arbousset et Casalis n'auront pas de mots assez durs pour ces fermiers chrétiens qui s'exilent, plutôt que de renoncer à avoir des esclaves. Le *JME* [6] se fait l'écho des luttes entre les fermiers hollandais et les Zoulas ; il mentionne la haine de ces fermiers à l'encontre des missionnaires ; il donne aussi maints exemples de racisme comme un culte dominical auquel les fermiers hollandais dont l'église a été inondée refusent de participer en compagnie des indigènes : étrange christianisme semblent dire nos missionnaires que celui qui distingue entre les couleurs ! Ils ne pouvaient savoir à quelles aberrations ce comportement entraînerait la région pendant un siècle et demi !

Le terrain : philologue et géographe

Arbousset et Casalis ont été élèves au Collège de France, ont suivi les cours de Sylvestre de Sacy et participent de ce grand mouvement d'intérêt et de connaissance des langues orientales qui parcourt Paris en ces années.

Le *Journal des Missions Évangéliques* suit les progrès des voyages d'exploration de nos missionnaires. Nos philologues orientalistes sont aussi des géographes explorateurs ; les pages du *JME* rapportent les conseils de la Société de géographie et signalent que le voyage de 1836, narré dans la Relation de 1842, a valu à Arbousset et Daumas un prix de la Société de géographie pour la découverte du Mont-aux-Sources, source de l'Orange dans le Drakensberg, toujours nommé en français aujourd'hui dans la toponymie de l'Afrique australe. Les contributions géographiques prennent la forme de cartes fréquemment publiées dans le journal au fur et à mesure des progrès dans la connaissance du terrain. Les notations sur les difficultés du voyage et ses aspects pratiques ne sont pas ignorées. Pourtant Arbousset se croit tenu de rassurer ses lecteurs : « Je serais fâché qu'on conclut de cette relation qu'il y a un grand danger à voyager en Afrique [7] », écrit-il après nous avoir abondamment entretenus d'histoires de cannibales, pour des raisons en partie autres que le désir de faire peur... Le missionnaire doit avoir l'esprit pratique et nos orientalistes savent aussi se faire charpentiers ou maçons et sont aidés par l'ouvrier chrétien Gosselin qui n'a point étudié les « sciences humaines » (*sic*) mais sait travailler de ses mains.

6. *Journal des Missions Évangéliques,* 1837, p. 375.
7. *Ibidem*, p. 141.

Arbousset écrit, essaie de comprendre et de classer les phénomènes et les faits de société qu'il observe. Les typologies de Montesquieu distinguant entre les peuples sauvages et les peuples barbares sont tout à fait applicables dans la description de l'Afrique australe. Les Bushmen sont les malheureux sauvages, dont la vie ne vaut pas cher ; chasseurs, ils sont au-dessous des éleveurs hottentots et bantous ; il ne voit pas encore nettement les différences entre ces peuples et ces langues, bien que les grands ensembles apparaissent nettement en terme de zones écologiques. Les Zoulas, les Cafres du Natal, dans la terminologie de l'époque, et leurs descendants, les Matabele, sont les fléaux de la région ; les Bassoutos sont l'agrégat de tribus soutos ou béchouanase autour de la maison de Mokachane représentée par Moshoeshoe, ce chef exceptionnel qui occupe la vedette dans l'*Excursion*. Le thème de l'opposition entre Chaka, le chef cafre, et Moshoeshoe émerge au fil des années. Cet équipement intellectuel sera surtout sensible dans le domaine de l'étude philologique, comme nous le verrons. Le journal et ses commentaires témoignent aussi de ce que l'*Excursion* montre abondamment, et qui a constitué le climat particulier de la première décennie de la Mission : une certaine capacité à partager la vie des autres, à se faire mossouto chez les Bassoutos, à partager leurs conditions de vie : manger la même bouillie, coucher à même le sol, camper avec les guerriers ou avec le roi.

De Moffat à Livingstone

À l'ouest du Lesotho, sur les plateaux de l'actuel État de l'Orange, aux confins du Botswana et du Kalahari, un autre missionnaire de la LMS a établi sa mission. C'est Moffat qui, lui aussi, écrit la langue des Batswana, traduit la Bible et construit la presse sur laquelle il l'imprime ! On peut aujourd'hui encore voir la presse et l'ouvrage à Kimberley. Moffat, ancien jardinier, n'a pas étudié les langues anciennes et son œuvre n'aura pas le même écho que celle de ses confrères français. Pourtant, il est celui qui entre en rapport avec Mzilikazi, le chef des Matabele : or Mzilikazi dans l'histoire de l'Afrique australe est, avec Chaka et Moshoeshoe, le troisième grand bâtisseur de royaume.

De plus, Moffat accueille en 1841 David Livingstone. Ce dernier épouse Marie, la fille de Moffat, et fait de Kuruman la base arrière de son effort de pénétration vers le centre de l'Afrique et, en dernier lieu, les sources du Nil. Livingstone atteint en plusieurs voyages le Zambèze, puis les Grands Lacs, avant de disparaître pour être retrouvé en 1871 par Stanley à Ujiji sur le lac Tanganyika. Livinsgtone voyagea plus de vingt ans en Afrique australe et

centrale, luttant contre l'esclavage et ne convertissant pas grand monde. Il voyait dans l'avancée de l'empire britannique et du commerce le début de la civilisation, mais il était surtout désireux de voyager et de faire la chasse aux esclavagistes arabes. Il parcourut l'Afrique en compagnie d'un groupe de Makololo, des Zambéziens dont il parlait la langue, un dialecte du setswana. Or le setswana et le sesotho sont aussi proches que le catalan et l'occitan. L'héritage pacifique de Moffat, d'Arbousset et de Casalis assurait à celui qui faisait de la prédication de l'Évangile dans la langue des peuples rencontrés un principe cardinal, – le principe livingstonien – un auditoire au moins curieux avant d'être attentif.

En 1854, l'efficacité préventive de la quinine fut effectivement démontrée : il fut alors possible de se lancer directement à partir de la côte vers les Grands Lacs. Bagamoyo devint alors le point de départ des grandes expéditions vers le centre de l'Afrique, prenant ainsi le rôle que Kuruman avait joué dans les décennies précédentes.

-II-

Bagamoyo, base de départ vers l'intérieur

Cette mission, où fut ramené Livingstone embaumé et où il fut gardé jusqu'à son embarquement pour l'Europe, a été un des principaux lieux de départ pour les expéditions en direction de l'ouest [8]. Une lettre des PP. Deniaud et Livinhac publiée dans la revue des pères blancs de 1878 raconte d'ailleurs un voyage vers l'intérieur avec ce détail touchant : « Je n'avais pas de bottes, on me fit prendre à Bagamoyo une paire de guêtres bien précieuses, celles de l'illustre Livingstone ; il s'en servait quand la mort est venue le surprendre dans ses excursions africaines. Tout ce qui lui appartenait avait été religieusement apporté à la côte par ses deux fidèles serviteurs [...] en même temps que son corps. Chose inexplicable, tous ces objets furent mis à l'encan. Les Pères ont acheté ses guêtres et le matelas sur lequel il est mort [9]. »

8. Aux Archives générales spiritaines de Chevilly-Larue, ont été exploités les journaux de communauté des spiritains de Zanzibar, Bagamoyo, Mhonda, Morogoro, Bura, des missions du Kilimandjaro, de St. Austin's, ainsi que la correspondance des PP. Baur, Sacleux, Le Roy.

9. *Œuvre de Saint Augustin et de Sainte Monique*, n° 28, octobre 1878, p. 419-420.

5° N
30° E
40° E
Nil
Omo
Massif éthiopien
L. Rodolphe
RWANDA royaume
principale route caravanière (marchands arabes)
principale route des missionnaires vers le centre de l'Afrique
chemin de fer allemand début XXème
BOUGANDA
Ruwenzori
Kampala
Mt Elgon
Mt Kenya
0°
Lac Victoria
Kivu
Karisimbi
RWANDA
Mwanza
BURUNDI
L. Eyasi
L. Manyara
5 869 m
Kilimandjaro
Mombasa
Kigoma
5° S
Tabora
Ujiji
Lac Tanganyika
Pemba
Zanzibar
Dodoma
Bagamoyo
Dar es Salaam
Karema
L. Rukwa
Mafia
Kilwa
10°
Lac Nyassa
mètres
2 743
1 372
366
250 km
réalisation Guilène RÉAUD-THOMAS
OCÉAN INDIEN

Les spiritains étaient arrivés à Zanzibar – venant de la Réunion – en 1860 et étaient allés voir en 1863 sur la côte, en face. Le 20 février 1868 aboutit l'« achat d'une propriété à Bagamoyo [...] à un prix relativement peu considérable [10] », où le climat paraît bien meilleur qu'à Zanzibar.

Une grande mission est ensuite construite, qui abrite d'abord les esclaves rachetés puis, très vite, sert de base arrière à la pénétration vers l'intérieur [11] et de point de départ de toutes les expéditions, de missionnaires chrétiens comme de scientifiques. « Les missionnaires ne sont-ils pas, en effet, les plus exacts et les plus consciencieux des explorateurs », dit la présentation du dernier livre de Mgr Le Roy qui a tant voyagé et a été le premier spiritain à atteindre le Kilimandjaro – ouvrage qui lui valut un prix de l'Institut de France [12]. De fait, les missionnaires ont joué un rôle essentiel dans la connaissance de certaines montagnes ou dans l'exploration des lacs [13].

C'est là que se préparent beaucoup de caravanes et les missionnaires se comportent en vrais explorateurs utilisant les mêmes traditions, même si leur but premier diffère. Ainsi est-il résumé à propos du Kilimandjaro : « Convoité par tant de monde, il l'était aussi par les missionnaires, désireux d'aller planter sur ce magnifique Calvaire la croix du Rédempteur [14]. » Globalement la direction est constante : « Avancer dans l'intérieur de l'Afrique, mais prudemment, sans jamais reculer [15]. » Autre particularité : les missionnaires voyagent plus fréquemment à plusieurs qu'isolés.

La période étudiée part de l'après fondation de Bagamoyo (années 1870) à l'arrivée des pères blancs au Rwanda (1900), point extrême de la progression vers l'ouest. Pendant cette époque, assez souvent, les voyages sont de la découverte et les récits sont systématiquement faits pour susciter l'attention, soit dans des lettres soit pour des revues ciblées ou pour des communications scientifiques [16]. Quelques thèmes récurrents ont retenu notre attention.

---

10. Archives CSSp, Chevilly-Larue.

11. « À Bagamoyo, les Pères du Saint Esprit me firent le plus cordial accueil : c'est du reste avec la même charité qu'ils reçoivent tous les voyageurs », *Missions d'Alger*, octobre 1882 p. 569.

12. *Annales Apostoliques de la Congrégation du Saint Esprit*, n° 33, janvier 1874, p. 39 et n° 37, janvier 1895, p. 40.

13. *L'Afrique explorée et civilisée*, vol. 1, 1re année (1879-1880), p. 13.

14. *Annales Apostoliques...*, n° 26, avril 1892, p. 49.

15. Rapport du 28 novembre 1883, Archives CSSp, boîte 196-A.

16. M. L'Abbé DURAND, *Voyage du Père Horner dans l'Oukéré et l'Oukami*, Société Générale de Librairie Catholique, 1878, p. 6 (archives CSSp) ; *Annales de la Propagation de la Foi*, n° 325, 1882, p. 364.

La constitution de la caravane

Les missionnaires s'informent régulièrement les uns les autres et l'expérience est partagée, y compris entre congrégations catholiques et protestantes [17] mais également avec les autres explorateurs. Ainsi, Rebmann, le « découvreur » du Kilimandjaro [18] en 1857 « communiqua avec empressement à Burton tous les renseignements qu'il désirait sur la région comprise entre les lacs et la côte [19] », ce qui lui permit de trouver le Tanganyika. Les autochtones avertis sont chaudement recommandés : « Puisque vous me demandez mon avis sur la route à suivre par la prochaine caravane, je crois que la plus courte et la plus sûre, actuellement, est encore celle que nous avons prise [...]. J'ai sous la main un nègre aussi honnête que possible ; il a voyagé avec Cameron, Stanley et notre 3e caravane. Il serait d'une grande utilité pour nos missionnaires, surtout pour la surveillance des bagages [20] », écrit le P. Hauttecoeur au supérieur général des pères blancs le 4 avril 1882.

Les expéditions durent longtemps. Au début, elles sont courtes en distances mais la nouveauté, les obstacles inconnus font qu'elles avancent lentement. Ensuite, elles vont de plus en plus loin et il faut choisir la bonne saison mais surtout tout prévoir. En 1890, Mgr de Courmont, accompagné par les PP. Le Roy et A. Gommenginger, partent de Mombasa vers le Kilimandjaro : trois mois s'écoulent avant leur retour. Ils ont préparé à Zanzibar pendant un an leur virée. Ils ont 40 porteurs (*pagazi*) « et des marchandises destinées à payer les frais de ravitaillement [...] Il faut au P. Le Roy une patience et une poigne respectable pour mater les porteurs qui conspirent toujours entre eux, menacent de faire grève et tiennent des propos tels " qu'ils feraient rougir des gorilles et même des journalistes " [21] ! »

Mais, souvent, les porteurs se comptent par centaines : 300 pour des protestants allant en Ouganda en 1878 [22], 450 pour les Pères Blancs au même

17. Idée souvent rapportée ; *cf.* entre autres, *L'Afrique explorée et civilisée*, 2e année (1880-1881), p. 98.

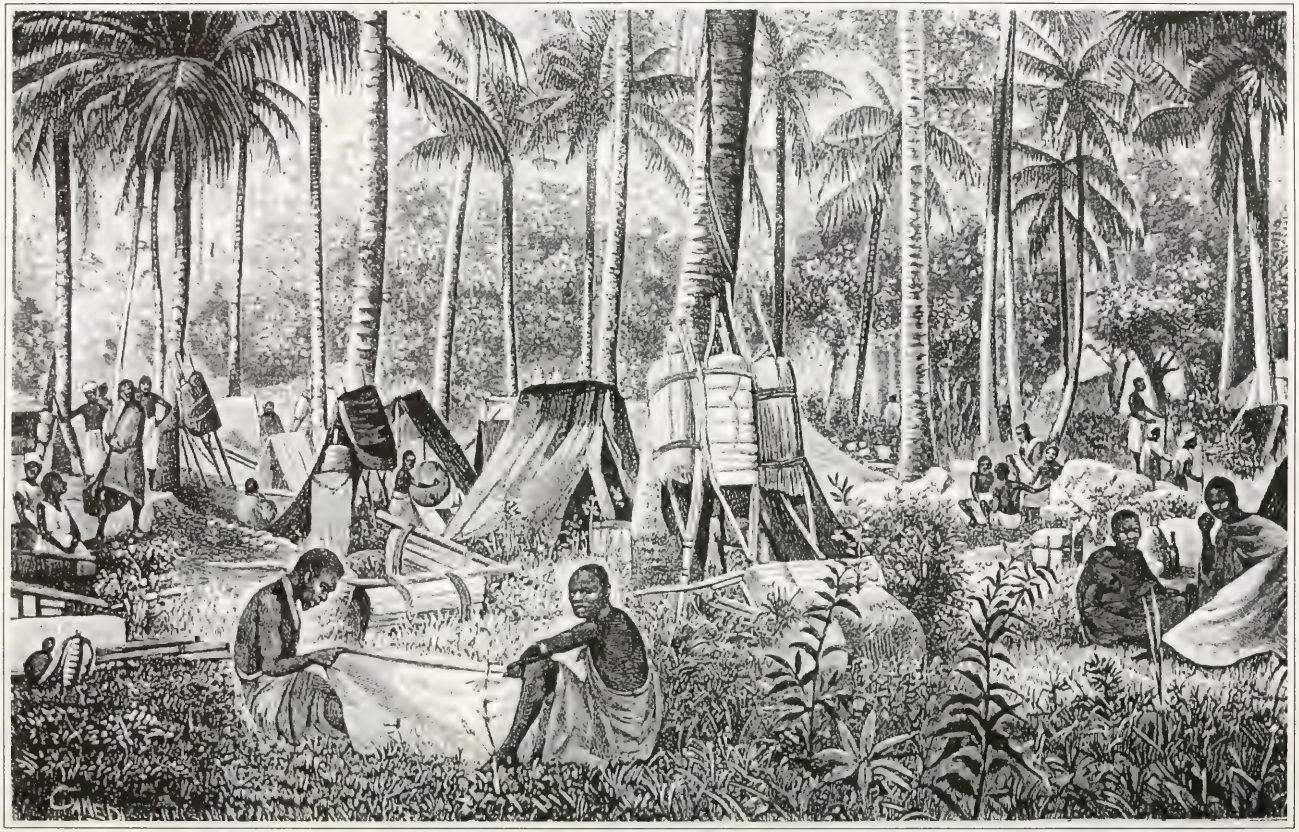
18. Voir l'ouvrage : François Bart, Milline Jethro Mbonile et François Devenne (Dir.), *Kilimandjaro : montagne, mémoire, modernité*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux/DYMSET, 2003, 24 cm, 366 p., 45 figures, 16 cartes h. t., xx tableaux, 18 planches photographiques couleurs h.t. (coll. Espaces tropicaux, 17).

19. *L'Afrique explorée et civilisée*, vol. 1, 1re année (1879-1880), p. 218.

20. *Missions d'Alger*, avril 1882 p. 543.

21. Archives CSSp, boîte 402-B-III.

22. *L'Afrique explorée et civilisée*, vol. 1, 1re année (1879-1880), p. 67.



D'après une photographie du P. Alexandre Le Roy, porteurs de caravane sous les cocotiers de la mission de Bagamoyo. (Extrait de : A. LE ROY, *Au Kilima-Ndjaro (Afrique orientale)*, Paris, Sanard et Derangeon, sd [1893], p. 85.)

moment [23], 300 à nouveau l'année suivante [24]. Leur désertion est sans cesse signalée, à tel point que le souci numéro un est la recherche d'hommes fiables. Ce qui n'empêche pas les déconvenues : « mais avant même de sortir de l'Ouyanyembé, ces hommes sûrs avaient déjà presque tous pris la fuite [25] », et, bien évidemment, ralenti la marche.

Pour se protéger à la fois des brigands et des animaux (les lions " croqués " par Mgr Le Roy sont fréquemment signalés comme « un des dangers du voyage de Zanzibar aux Grands Lacs [26] »), pour chasser et pour maintenir une « discipline presque militaire [27] », les caravanes comportent des soldats armés, soit recrutés et armés localement (*askari*) soit, dans les caravanes des Pères Blancs, d'anciens zouaves pontificaux après 1879.

Pagazi et *askari* peuvent entrer en conflit ; les missionnaires doivent alors s'interposer [28] : « Qu'on se figure des Missionnaires chargés de gouverner et de tenir dans l'ordre et le respect cette multitude barbare. On comprendra bientôt que ce n'est pas là leur vocation. Il faut des manières de commandement qui n'ont rien de commun, si l'on veut se faire obéir, avec la patience évangélique [29]. » Ces réflexions ont justifié l'appel aux zouaves...

Tous les personnels enrôlés sur place supposent des négociations qui peuvent être longues et/ou difficiles. Les missionnaires parlent les différentes langues auxquelles ils doivent avoir recours. Mais il faut tenir compte de contingences : « quoiqu'ils n'eussent besoin que d'une vingtaine d'hommes, il leur fallut attendre jusqu'au 6 février [...] les indigènes étant occupés à leurs semailles », raconte Mgr Livinhac [30]. Quand les distances sont très longues, il faut changer d'équipes comme ce fut le cas lorsque les Pères Blancs se séparèrent à Tabora pour aller vers le nord et vers l'ouest.

Tout en recrutant le personnel, il faut acheter des ânes dont le prix grimpe au fur et à mesure que les expéditions deviennent plus nombreuses [31]. Des mulets ont même été transportés par des Pères Blancs depuis l'Algérie

23. *Œuvre de Saint Augustin et de Sainte Monique*, n° 28, octobre 1878, p. 418.
24. *Ibid.*, n° 33, 1880, p. 140.
25. *Missions d'Alger*, juillet 1882, p. 532.
26. *Les Missions Catholiques*, vol. 11, 5 décembre 1879, p. 170 et *Œuvre de Saint Augustin et de Sainte Monique*, n° 32, 1979, p. 113.
27. *L'Afrique explorée et civilisée*, 2e année (1880-1881), p. 97.
28. *Œuvre de Saint Augustin et Sainte Monique*, n° 28, octobre 1878, p. 424 ; n° 30, 1979, p. 42.
29. *Ibid.*, n° 31, 1979, p. 83.
30. *Missions d'Alger*, juillet 1884, p. 205.
31. *L'Afrique explorée et civilisée*, vol. 1, 1re année (1879-1880), p. 48.

« pour faire l'expérience de la vitalité de ces animaux dans le centre de l'Afrique équatoriale », mais ils n'ont pas résisté [32]. Quand de la navigation s'impose, comme sur le lac Victoria, il faut prévoir et surtout faire face aux contretemps : « les missionnaires [de la Church Missionnary Society] durent rester huit semaines à réparer leur navire et, pendant ce temps, ils ne vécurent que de bananes bouillies et de canards sauvages [33]. » Les Pères Blancs sont plus chanceux mais le P. Livinhac écrit le 18 février 1879 depuis le même lieu : « Nous eûmes de la peine à nous procurer une barque convenable. Nous finîmes cependant par en trouver une, en assez mauvais état, et il nous fallut dix jours pour la réparer [34]. »

Des marcheurs

« On ne voyage pas comme partout. Nous n'avons ici ni les chemins de fer d'Amérique, ni les palanquins d'Inde et de la Chine, ni les chevaux de l'Arabie, ni les chameaux du Sahara, ni les wagons du Cap avec leurs attelages de gros bœufs, ni même les pirogues sur lesquelles vous avez remonté les fleuves de la Guyane. Avant tout, le missionnaire de ce pays doit avoir de bonnes jambes et s'estimer heureux de pouvoir, parfois, se procurer un humble bourriquet [...] Tous les transports se font à dos d'hommes et par quels chemins ! », résume le P. Baur dans une lettre de Bagamoyo du 3 mai 1882 [35].

Les distances sont toujours évoquées en « journées de marche » ou tout simplement en « journées », de façon assez approximative. Ainsi à trois lignes d'intervalle, les évaluations changent dans le même texte pour une expédition de 1870 : « Le royaume [...] a cinq journées, soit environ 200 kilomètres de longueur du nord au sud sur trois, soit à peu près 120 kilomètres, de largeur. Sa plus haute montagne est le Kambasi qui se trouve à une journée soit 50 kilomètres de... [36] » En 1889, le Kilimandjaro est évalué à « quarante jours de marche de Bagamoyo [37] ». Mais le décompte peut être en mois ! *L'Afrique explorée et civilisée* note ainsi dans son n° 1 que la durée du trajet Bagamoyo-

32. *Les Missions Catholiques*, vol. 11, 5 décembre 1879, p. 582.
33. *L'Afrique explorée et civilisée*, vol. 1, 1re année (1879-1880), p. 67.
34. *Chronique trimestrielle de la Société des missionnaires de N.-D. d'Afrique*, n° 2, avril 1879, p. 69.
35. *Annales de la Propagation de la Foi*, n° 325, 1882, p. 355. Texte publié aussi dans *Les Missions Catholiques*, 11 août 1882, p. 342-343.
36. M. L'Abbé Durand, *Voyage du Père Horner..., op. cit.*, 1878, p. 14 (archives CSSp).
37. *Annales Apostoliques*, janvier-juillet 1889.

Karema est passée de quatorze mois à cinq. Elle évoque même la possibilité de réduire la durée à deux mois avec une caravane légère [38].

Les progressions peuvent être ralenties : « Nous voilà en marche depuis dix-huit jours, et nous sommes à peine à quarante lieues de la côte. Ce qui nous console, c'est que les quelques voyageurs qui nous ont précédés marchaient encore plus lentement que nous sur cette route jusque-là si peu fréquentée [39]. » Le P. Lourdel, lui, écrit de Nyanza, le 4 août 1882 : « Aujourd'hui, loin de me faire porter, je fatigue ceux qui me suivent par ma marche rapide ; et le chemin que, il y a plusieurs années, j'avais suivi, il faut bien l'avouer, presque les larmes aux yeux, aujourd'hui je le parcours gai comme un pinson. Sur la route, au lieu de visages inconnus, à l'œil curieux et plein de défiance et parfois d'hostilité, je rencontre des mines franches et ouvertes qui me sourient [40]. » Des notations diverses sont consignées ça et là : « Enfin, le 28 mars [1884], ils atteignaient Bagamoyo, après avoir parcouru, sans aucun obstacle 800 km en 51 jours [41]. »

Ce n'est que lorsqu'ils ne peuvent plus avancer que les missionnaires montent sur les ânes dédiés au transport des marchandises : « Je me suis décidé à faire le voyage à pied... pas sur les jambes qui étaient un peu fatiguées... sur celles d'un vaillant petit âne », raconte le P. Sacleux à Mgr Le Roy dans sa lettre du 5 décembre 1897 [42]. « Car les ânes que l'on achète à Zanzibar sont généralement très faibles. Aussi les missionnaires ne peuvent-ils les monter et sont-ils obligés de marcher à côté d'eux. » Ceux de l'intérieur sont plus résistants cependant [43].

Le dernier cheminement de la période étudiée – celui qui mène au Rwanda – est toujours ponctué par le leitmotiv de l'indication de ces journées de marche qui servent à situer la progression [44]. Le bilan est rappelé ensuite : « Notre voyage de l'Usui [au Burundi] à Isavi [actuelle Save] n'a pas demandé moins de cinquante-quatre jours », bien que des traductions kilométriques apparaissent désormais systématiquement [45].

38. P. 208.
39. *Œuvre de Saint Augustin et de Sainte Monique*, n° 28, octobre 1878, p. 424.
40. *Missions d'Alger*, avril 1883, p. 52.
41. *Missions d'Alger*, juillet 1884, p. 205.
42. Archives CSSp (2 K1. 5a4).
43. *Les Missions Catholiques*, vol. 11, 5 décembre 1879, p. 582.
44. *Missions d'Afrique des Pères Blancs*, juillet-août 1900, n° 142, p. 34s.
45. *Ibid.*, septembre-octobre n° 143, 1900, p. 812.

Les campements

Les marches ont lieu en général le matin, entre cinq/sept heures, au lever du jour, (ce qui suppose un réveil vers quatre heures et demie) et midi/15-16 heures, même si, pour faire des économies ou par manque d'eau, parfois, la caravane se remet en marche dans l'après midi [46]. En revanche quand la fatigue ou les maladies sont trop fortes, on s'attarde, un jour ou deux, en faisant usage de la pharmacie. « Nos *pagazi* [...] ne marchent jamais plus de six heures par jour », note le P. Livinhac le 16 juillet 1878 [47].

Le camp s'installe avec les provisions transportées ou trouvées sur place : « À certaines de nos stations, nous n'avons pu, à cause de notre grand nombre et de la pauvreté des habitants, nous procurer la nourriture nécessaire. Aussi, en arrivant à Mpouapoua, ressemblions-nous tous à des squelettes. » Là encore, pas de nourriture « et nous serions morts de faim, sans le concours le plus aimable et le plus généreux des membres de la mission anglicane. Malgré ce qui nous divise et le peu de plaisir que doit leur causer l'arrivée de nouveaux missionnaires catholiques, ils nous ont reçus en véritables frères. Ils nous ont envoyé successivement des bœufs, une grande quantité de moutons, et même des douceurs pour nos malades [48]... »

Quelques rituels président à l'installation : « Arrivé au camp [...] mon premier soin est d'en déterminer la position géographique [49] » à l'aide d'un théodolite, précise le missionnaire explorateur. Ensuite, tout en s'occupant des contingences matérielles, l'examen minutieux du milieu se fait systématiquement. Dans le missionnaire sommeille souvent un savant, ou simplement un curieux et un pragmatique.

-III-

Missionnaires voyageurs, des acteurs essentiels de l'exploration et de la représentation de l'espace est-africain

Tout au long de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, les missionnaires chrétiens ont ainsi activement contribué à la construction de l'Afrique orientale, d'abord

46. *Les Missions Catholiques*, vol. 11, 5 décembre 1879, p. 145
47. *Œuvre de Saint Augustin et de Sainte Monique*, n° 28, octobre 1878, p. 427.
48. *Les Missions Catholiques*, vol. 11, 5 décembre 1879, p. 583.

en participant à la grande épopée des voyages d'exploration, du littoral de l'Océan indien vers l'intérieur, puis en établissant des routes et des postes dont la configuration annonce souvent celle des lignes de force de l'espace est-africain d'aujourd'hui.

À la découverte de l'Afrique orientale

« On parle ordinairement peu des voyages des missionnaires catholiques. Les savants ou les exploiteurs qui se servent de leurs travaux font comme le geai de la fable, ils se parent des plumes de nos paons, mais se gardent bien de révéler les sources de leurs renseignements. C'est donc pour nous un devoir de publier leurs travaux et de dire les services qu'ils rendent à la science et à la cause de la civilisation [50]. »

Ces longues marches sont à situer dans le contexte pluri-séculaire de la recherche des sources du Nil et des « Monts de la Lune ». Elles s'inscrivent dans une aventure collective où cohabitent non seulement des missionnaires d'obédiences diverses, tant protestants que catholiques, que des acteurs de la société civile – explorateurs, commerçants, scientifiques, gouvernements coloniaux –, sans qu'il soit toujours aisé, opportun, de les distinguer. « Désormais, le concours de tous est assuré à l'œuvre africaine ; aujourd'hui, particuliers et associations, sociétés commerciales ou industrielles, scientifiques ou missionnaires, peuples et gouvernements, tiennent à l'honneur d'entrer dans la voie de l'exploration [51]. »

Ce constat amène à préciser que la question des rapports des missionnaires avec les autres acteurs principaux, sur place, mais aussi en Europe (*cf.* les sociétés de géographie et autres associations) est essentielle pour comprendre la contribution des voyages missionnaires à la découverte du « continent mystérieux ». Souvent une rude concurrence s'installe. Mais certains, comme le P. Debaize, reçoivent des aides financières issues d'acteurs civils pour ses explorations. Le rôle des tutelles coloniales britannique et allemande est bien sûr décisif. « À côté des explorateurs et des trafiquants, ces deux nations appellent leurs missionnaires. L'Angleterre surtout en compte un grand nombre appartenant à trois Sociétés différentes. L'Allemagne place aussi les siens,

49. *Ibid.*, vol. 11, 5 décembre 1879, p. 583 et 255.

50. Abbé Durand, Voyage du Père Horner dans l'Oukouéré et l'Oukami, *Revue du Monde catholique*, 1878, p. 5.

51. *L'Afrique explorée et civilisée*, 1879-1880, p. 7.

plus ou moins laissés à leur initiative individuelle et disposant des ressources que leur crée, en Europe, la propagande des missions évangéliques luthériennes [52]. »

Ce texte montre qu'il y a compétition au moins sur trois plans :

– entre puissances colonisatrices, comme sur le plan politique. Pour l'Afrique orientale, il s'agit de l'Angleterre (*British East Africa*) et de l'Allemagne (*Deutsch Ost-Afrika*) ;

– entre sociétés missionnaires : il y eut un véritable « partage de l'Afrique » entre les principales congrégations catholiques, essentiellement SMA (Pères Blancs) et spiritains pour l'Afrique orientale. En 1881, les *Annales de la Propagation de la Foi* font même un parallèle avec la logique mise en place par les explorations : « Le champ d'action qu'il [le Saint-Siège] leur [les missions] a tracé est exactement le même que celui qu'a déterminé pour ses explorations, l'association de Bruxelles [53] » ;

– entre catholiques et protestants, avec souvent, en façade du moins, une bonne entente (il est même écrit en 1879 que « les catholiques font passer leurs lettres à la côte par les protestants [54] »), mais aussi parfois des problèmes, par exemple à propos du fait que les Anglais ont beaucoup plus d'argent et font ainsi monter les prix. Et puis on trouve toujours des témoignages de rancœurs réciproques.

De nombreux textes missionnaires insistent fortement sur leur contribution à la « civilisation » et à la « science » : « Pour ce qui concerne l'Afrique en particulier, chacun sait, d'une manière générale, que, parmi les voyageurs auxquels sont dus l'exploration du continent et les travaux entrepris pour en arracher les populations à la barbarie se trouvent des missionnaires. » Dans le même texte est rappelé : « Parmi les explorateurs modernes de l'Afrique, la première place appartient certainement à Livingstone, et c'est la mission qui l'a donné à ce continent [55]. » On apprend aussi que certains missionnaires, avant de partir en Afrique, sont envoyés en formation, à Paris au Muséum d'Histoire Naturelle et à l'Observatoire de Montsouris, à Londres à la Société Royale de Géographie. Ce sont alors véritablement des voyageurs éclairés

52. *Annales de la Propagation de la Foi,* 1887, p. 49.
53. *Ibid.*, 1881, p. 99.
54. L'Afrique explorée et civilisée, 1879-1880, p. 126-127.
55. *Ibid.*, 1879-1880, p. 215 puis p. 218.

qui partent, curieux en particulier de géographie, d'ethnologie et de langues. On évoque volontiers leur immersion dans le milieu pour valoriser leur rôle scientifique. D'une façon plus générale, les liens avec les sociétés savantes sont fréquents et celles-ci valorisent – voire contestent (*cf.* l'exemple de la neige du Kilimandjaro) – les données que les missionnaires rapportent de leurs voyages.

Parfois, à l'exemple du protestant Krapf, le missionnaire se fait explorateur. Dans certains cas, le missionnaire précède l'explorateur : pour le vicariat de Zanguebar, il est dit d'un voyage en 1870 du P. Horner, grande figure de spiritain voyageur : « Avant lui aucun Européen n'avait pénétré dans l'Oukami et, avec les PP. Duparquet et Baur ses compagnons, il fut le premier blanc qui alla frapper d'étonnement les populations à moitié sauvages de ces contrées. En effet, le capitaine anglais Speke est passé plus au sud à travers l'Ouzaramo, et MM. Vienne et Stanley n'ont pénétré dans l'Oukami qu'après le retour de notre missionnaire [56]. » Suit une extraordinaire description du voyage puis de la réception des trois missionnaires par le roi Kingarou, auprès de qui le P. Horner recueille des informations d'intérêt historique. De même, avant Johnston, l'Ousambara avait été visité par les missionnaires protestants Krapf et Rebman : « Lorsque Burton et Speke, en 1857, entreprirent leur voyage d'exploration, ils commencèrent par se rendre à Monbas et à la station de Kisouloudouni où était Rebmann. » Dans certains cas, on demande aux missionnaires « de rechercher s'il n'existerait pas dans ces contrées des voies accessibles aux Européens [57] ».

Représentation et construction de l'espace est-africain

En participant à la pénétration de l'Afrique Orientale de la côte de l'Océan indien jusqu'aux Grands Lacs, les missionnaires chrétiens, comme les caravanes de commerce qui les ont précédés, comme les explorateurs puis les bâtisseurs de chemin de fer, ont directement participé à la construction de l'espace tel qu'il est organisé encore aujourd'hui. La logique de pénétration par le voyage à pied est à replacer dans un contexte colonial.

Dans un souci de repérage et de connaissance, les missionnaires contribuent à la cartographie de l'Afrique orientale, qui vient en complément

56. Abbé Durand, op. cit., p. 6.
57. L'Afrique explorée et civilisée, 1889, p. 12.

des nombreux récits de voyages et sont autant de témoignages précieux sur les paysages et les hommes il y a plus d'un siècle. Sur la magnifique carte du Zanguebar central, faite à la fin du XIX^e siècle d'après les données des spiritains, sont ainsi notés, non seulement l'itinéraire suivi par le missionnaire, mais aussi des indications sur les populations et leurs activités.

À propos du Rwanda, dernier bastion de hautes terres à avoir été atteint par les missionnaires (en 1900), une lettre du P. Brard à Mgr Livinhac est caractéristique de ce souci de la cartographie, en particulier au sujet des sources du Nil. En l'occurrence, il semble y avoir complémentarité entre les relevés du gouvernement colonial allemand (le docteur Kandt) et les voyages exploratoires des Pères : « Grâce à deux voyages que le P. Paul Barthélémy a faits à l'Akanyaru, nous commençons à nous orienter. Car, soit dit en passant, la carte du Rouanda est encore à faire, ou plutôt elle est faite mais non publiée [58]. »

L'exemple, publié en 1880, de la route des missionnaires de Bagamoyo aux Grands Lacs (Victoria, Tanganyika), qui est plus ou moins l'héritage de vieilles routes caravanières, préfigure d'une façon étonnante ce que sera une vingtaine d'années plus tard le système ferroviaire construit par les Allemands. Aujourd'hui encore, le territoire du Tanganyika, devenu Tanzanie, malgré la construction, postérieure à l'indépendance, avec l'aide de la Chine, de la voie ferrée reliant Dar es Salaam à la Zambie, reste marqué par ce vieil axe allant de la côte aux lacs Tanganyika (Kigoma) et Victoria (Mwanza) : itinéraire caravanier, voie de pénétration des missionnaires, chemin de fer construit par les Allemands au début du XX^e siècle, avec, au centre, la ville de Tabora, création coloniale à la jonction des deux branches ferroviaires.

C'est là l'exemple d'une permanence de l'organisation spatiale, avec, comme un symbole fort, le développement, sur cet axe, de la ville de Dodoma, promue capitale officielle de la Tanzanie. Les voyages des missionnaires, après ceux des caravaniers, avant la construction du chemin de fer, ont contribué à forger le territoire d'aujourd'hui.

58. *Missions d'Afrique,* janvier-février 1901, p. 7.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

- *Annales de la Propagation de la Foi.*
- Thomas ARBOUSSET, *Excursion missionnaire dans les montagnes bleues,* suivie de la *Notice sur les Zoulas*, édition préparée par Alain Ricard, Paris, Karthala, 2000.
- Archives générales spiritaines de Chevilly-Larue : journaux de communauté des spiritains de Zanzibar, Bagamoyo, Mhonda, Morogoro, Bura, des missions du Kilimandjaro, St Austin's ; correspondance des PP. Baur, Sacleux, Le Roy.
- F. BART *et al.* (dir.), *Kilimandjaro : Montagne, Mémoire, Modernité*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003 (Espaces Tropicaux n° 17).
- *Chronique trimestrielle de la Société des missionnaires de N.-D. d'Afrique.*
- H. CLAVIER, *Thomas Arbousset, recherche historique sur son milieu, sa personnalité, son œuvre, parallèle avec Livingstone*, Paris, Société des Missions évangéliques, 1965.
- *L'Écho des Missions d'Afrique de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie.*
- I. H. ENKLAAR, *Life and Work of Dr J. Th. Van Der Kemp (1741-1811),* Cape Town, Rotterdam, Balkema, 1988.
- T. JEAL, *Livingstone*, Londres, Heinemann, 1973.
- *Journal des Missions évangéliques*, Paris 1824-1854.
- W. LYE, Colin MURRAY, *Transformations on the High Veld : The Tswana and Southern Sotho*, Cape Town, London, Dave Philip 1980.
- *Les Missions Catholiques.* Bulletin hebdomadaire illustré de l'Œuvre de la Propagation de la Foi.
- *Missions d'Alger, Bulletin des Missionnaires d'Afrique.*
- *Œuvre de Saint Augustin et de Sainte Monique.*
- D. PHILIP, *Sotho*, Cape Town, London, 1980.
- A. RICARD, *Voyages de découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*, R. Laffont, Bouquins, 2000.

MER MÉDITERRANÉE
AKKAR
Tripoli
Becharré
Batroun
LES CÈDRES
Byblos
MONT LIBAN
Baalbek
SYRIE
BEYROUTH
Zahlé
CHOUF
Anjar
Jieh
IKLIM-EL-KARROUB
BEKAA
Aouali
Saïda
Jezzine
Hasbani
Litani
Tyr
GOLAN
0 10 20 30 km
ISRAEL
Carte générale du Liban actuel
Source : Vivant Univers

Mémoire Spiritaine, n° 22, premier semestre 2005, p. 96 à p. 113.

Une réconciliation entre Paris et la Compagnie de Jésus au Levant (1875-1914) Faux-fuyant ou nécessité ponctuelle ?

Rafaël Herzstein[*]

L'article suivant traite de la collaboration franco-jésuite auprès des Chrétiens d'Orient dans la région du Levant, province de l'Empire ottoman convoitée par la future puissance mandataire, la France. Est étudiée la période précédant le mandat français de 1920. En effet, dès ce moment, la communauté maronite ne pouvait plus être considérée comme le fer de lance de la France, passée alors du stade de puissance de tutelle communautaire tolérée par la Porte à celui de puissance de tutelle de l'ensemble de la « Grande Syrie » mandatée par la Société des Nations.

-I-
Historique de la collaboration franco-jésuite

Dans toute l'Europe du XVIII[e] siècle, une lutte importante s'engage contre la Compagnie de Jésus. Celle-ci est chassée du territoire par de nombreux souverains « éclairés ». C'est le cas, en 1759, au Portugal, sous le Marquis de

* Ph. D., Historien, Université de Haïfa et Open University (Israël).

Pombal ; en 1764, en France, avec Louis XV (qui condamne l'ordre comme « contraire au droit naturel ») ; puis, en 1767, en Espagne, sous Charles III [1]. Et enfin, le Pape Clément XIV qui supprime en 1773 la Compagnie de Jésus dans l'ensemble de l'Église, par le bref *Dominus ac Redemptor* (« Le Seigneur et Rédempteur ») [2].

Les Jésuites mènent une « Première Mission de Syrie [3] » de 1625 à 1774 avec notamment un poste au Caire et en Syrie [4] entre 1696 et 1774. Dès que la France supprime la Compagnie de Jésus, cette mission disparaît (en 1774) [5].

En 1814, un bref de Pie VII, pape de 1800 à 1823, restaure les jésuites dans toute l'Église (entre-temps, ils s'étaient principalement réfugiés en Russie, sous Catherine II, impératrice de Russie de 1762 à 1796). En 1814, Pie VII réhabilite pleinement la Compagnie de Jésus : « L'Église catholique pourrait ainsi bénéficier à nouveau de l'expérience d'éducateurs [6] » qu'ont les jésuites, selon ce pape.

À la fin de 1814, le Père de Clorivière (1735-1820) [7] a rassemblé plus de 70 jésuites dans la « Mission de France » (érigée en Province en 1820) [8].

---

1. Alain GUILLERMOU. *Les Jésuites.* Collection, Paris, P.U.F., 1963, p. 72-73. *Marquis de Pombal* (Sebastio Jose de Carvalho e Melo) (1699-1782) : Homme d'État portugais, principal ministre de Joseph Ier en 1755, jusqu'à la mort de ce souverain en 1777, tenant du despotisme éclairé.*Charles III* (1716-1788) : Roi d'Espagne (1759-1788).

2. Henri JALLABERT sj, « Compagnie de Jésus », *Al-Manarat*, Volume 12 (1989), p. 5. *Clément XIV* (1705-1774) : Pape de 1769 à 1774.

3. Pour plus de renseignements sur la Première Mission de Syrie, voir : Gérard LEVENQ sj, *La Première Mission de la Compagnie de Jésus en Syrie : 1625/1774*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1925, 99 p.

4. Les Jésuites s'étaient établis à Alep en 1625, à Damas en 1643, à Tripoli et à Saida en 1644 ainsi qu'à Antoura ['Ayn Tura sur le Mont Liban] en 1657.

5. Pour plus de renseignements sur la suppression de la Compagnie de Jésus voir : Joseph de GUIBERT sj, *The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study*, Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1972, Chapitre XI : During the suppression 1773-1814, p. 444-461.

6. Simon DECLOUX, « La Pédagogie des Jésuites et son inspiration ignatienne », *Revue Lumen Vitae*, Volume XLV, numéro 2, Bruxelles, 1990, p. 131.

7. *Père de Clorivière (1735-1820)* : Supérieur de la Province de France (*Galliæ*) de 1814 à 1818. Pour plus de renseignements, voir : François MORLOT. *Pierre de Clorivière*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

8. Pour plus de renseignements sur l'histoire de la Compagnie de Jésus en France voir : Joseph BURNICHON sj, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle, 1814-1914.* 4 volumes, Paris, 1914-1922.

Le Préposé général Roothaan relance l'élan missionnaire en 1833 [9]. Des jésuites partent de plus en plus nombreux des différents pays d'Europe vers les zones missionnaires traditionnelles, en s'adaptant toujours aux circonstances locales. En 1831, la « Nouvelle Mission de Syrie [10] » réapparaît avec les Pères Paul-Marie Riccadonna [11] et Benoît Planchet [12] ainsi que le Frère Henri Henze [13].

---

9. *Jan-Philip Roothaan (Joannes Philippus) (Amsterdam 1785-Rome 1853) :* Préposé général de la Compagnie de Jésus de 1829 à 1853. Il a édité un commentaire des *Exercices Spirituels* de saint Ignace en 1835. Pour plus de renseignements, voir : Pietro PIRRI sj, *P. Giovanni Roothaan, XXI Generale della Compagnia di Gesú.* Isola del Liri, 1931 ; Cornelius LIGTHART sj, *Le retour des Jésuites au XIX^e siècle : le R. P. Roothaan*, Namur, Culture et Vérité, 1991.

10. Pour plus de renseignements sur la « Nouvelle Mission de Syrie », voir : Révérend Père Michel JULLIEN, *La Nouvelle Mission de la Compagnie de Jésus en Syrie (1831-1895)*, Tours, Imprimerie A. Mame et Fils, 1898, 2 tomes.

11. *Cf.* « Jésuites » *in* Gaston et Monique DUCHET-SAUCHAUX, *Les Ordres Religieux. Guide historique*, Paris, Flammarion, 1993, p. 182. *Paul-Marie Riccadonna (1799-1863) :* Né en Lombardie, Italie ; séminariste ; jésuite en 1818. Huit années de régence (1820-1828), trois de théologie ; prêtre en décembre 1830 ; profès en 1834. Fondateur et premier supérieur de la Nouvelle Mission de Syrie, il arrive à Beyrouth le 14 novembre 1831, avec le Père Planchet et le Frère Henze. Fondation du poste de Beyrouth en 1841. Supérieur de la Résidence de Moallaqa en 1861, il y meurt, presque subitement, le 19 septembre 1863. *Cf.* Henry JALLABERT, *Jésuites au Proche-Orient. Notices biographiques*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Collection Hommes et Sociétés du Proche-Orient, 1986, p. 12-13. Pour plus de renseignements sur le Père Paul-Marie Riccadonna, voir : *Lettres de Fourvière*, 1933, p. 123-182 ; Révérend Père Michel JULLIEN. *op. cit.*. Tome I, Chap. I.

12. *Monseigneur Benoît Planchet (1802-1859) :* Entre dans la Compagnie de Jésus à Montrouge, le 31 octobre 1821. Prêtre en 1830. Il est envoyé avec deux Pères en 1831, fonder la Mission du « Mont Liban » (plus tard : « de Syrie »). Planchet connaissait l'arabe et est élu « Supérieur de la Mission de Syrie » de décembre 1841 à décembre 1847. Il achève la construction de la Résidence de Beyrouth, ouvre des écoles et surtout le Séminaire de Ghazir (1844) dont il est Recteur (1847-1848). Henry JALLABERT, *op. cit.,* p. 6-7.) Pour plus de renseignements sur Monseigneur Benoît Planchet voir : *Lettres de Fourvière* (Lithographiées), 1860, p. 15-16.

13. *Le Frère Henri Henze (1794-1848) :* Allemand du Hanovre. Il entre à 35 ans au noviciat de Rome (1829). Adjoint au sortir du noviciat aux PP. Riccadonna et Planchet envoyés au Levant (1831). Médecin, il exerça son art durant toute sa vie, ce qui fit beaucoup pour gagner aux Jésuites la sympathie de la population autochtone et des notables, et leur obtenir des ressources. Il guérit et soigne des dirigeants importants de l'époque. Établi à partir de 1846 au Séminaire de Ghazir, le Frère continuait de rayonner à travers le pays pour exercer son art. Il mourut à Ghazir le 25 avril 1848. (Henry JALLABERT sj, *op. cit.*, p. 4-5.) Pour plus de renseignements sur le Frère Henri Henze, voir : *Lettres de Fourvière,* 1936. p. 123-182 ; Révérend Père Michel JULLIEN, *op. cit.*, Tome I, Chap. I, II, III, IV.

Avec la démission de Mac-Mahon, la période 1879-1900, verra en France l'instauration de la législation laïque. En mars 1880, après que le Sénat eût repoussé son « article 7 » qui interdit aux religieux d'enseigner, Jules Ferry, ministre de l'instruction publique, promulgue ses célèbres " décrets ". La loi Falloux [14] de 1850 n'empêche pas les adversaires de l'Église de viser particulièrement les jésuites, « une Compagnie prohibée par toute notre histoire », déclare Ferry [15]. Durant l'année 1880, on lui donne trois mois pour disparaître. En France, les maisons jésuites sont pillées, 29 collèges sont abandonnés et les scolasticats sont fermés. En 1881, sur un total de 2780 Jésuites français, 920 jeunes jésuites sont en exil, 730 jésuites en Missions, les autres sont dispersés en France ou à l'étranger. Des Pères expulsés de France viennent renforcer les Missions : au Proche-Orient, ce sont surtout les « Lyonnais » [16].

La vague d'anticléricalisme française épargne plus ou moins les Missions. Raymond Poincaré, homme politique français, déclare en 1912 au père Chanteur, Provincial de Lyon, à propos de la Mission de Beyrouth : « Mon Père, nous faisons là-bas œuvre commune [17]. »

Les missionnaires jésuites au Levant étaient alors en forte majorité de nationalité française. C'est à Paris que fut fondée, en 1865, l'Œuvre des écoles d'Orient. Celui qui n'était encore que l'abbé Lavigerie en deviendra, deux ans plus tard, le directeur. L'objet de l'Œuvre était d'assister les communautés religieuses catholiques établies au Proche-Orient, au nom – particulièrement – de leur contribution à l'enseignement de la langue et au rayonnement de la culture française. En 1900, jésuites et lazaristes de la Mission de Syrie instruisaient 12000 garçons, tandis que des religieuses de diverses congrégations éduquaient 5000 fillettes, sans oublier l'activité de l'édifiante Université Saint-Joseph à Beyrouth [18]. Par leur intermédiaire se diffusait le français qui devint la langue des études. La France, par l'intermédiaire des religieux, était alors la seule à offrir l'enseignement « moderne ».

---

14. *Loi Falloux :* Loi scolaire votée en 1850, très favorable à l'Église, consacra la liberté de l'enseignement secondaire.

15. Citation de Jules Ferry reprise par Yves-Marie HILAIRE et Jean-Marie MAYEUR, *Dictionnaire du Monde Religieux dans la France Contemporaine,* Tome 1 : *Les Jésuites*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 8.

16. *Ibidem.*

17. Citation de Poincaré reprise par Yves-Marie HILAIRE et Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, p. 9.

18. Denise BOUCHE, *Histoire de la Colonisation française*. Tome second : *Flux et reflux (1815-1962)*, Paris, Fayard, 1991, p. 272.

-II-

Les intérêts politico-commerciaux de la France au Levant

Quelques constatations s'imposent d'emblée pour caractériser les relations entre la France et les marchés du Levant. Il s'agit, en effet, à l'évidence de relations commerciales avec des « marchés de type colonial ». En effet, l'essentiel des relations commerciales est articulé autour de l'importation par des négociants français de matières premières (coton, soie et autres) et de l'exportation dans ces marchés de produits manufacturés, très prisés à l'époque, produits textiles tels que les draps du Languedoc, en provenance du port de Marseille et vendus aux Échelles du Levant [19].

Parmi les matières premières, le coton vient en tête dans les achats de produits importés. Mais, c'est de plus en plus le coton brut, et non plus le coton filé qui l'emporte, preuve que les marchés du Levant se voient effectivement traiter comme des régions colonisées [20]. Au début du XX^e^ siècle, la France intègre 90 % de la production de la soie " syrienne ", qui passe à 99 % juste avant la Première Guerre Mondiale [21]. Les nouveaux développements technologiques vont soutenir l'emprise commerciale de la France sur la Méditerranée, en lui permettant de renforcer ses acquis et en lui assurant des privilèges dans de nouveaux secteurs.

Ainsi, les voiliers disparaissent progressivement au profit des bateaux à vapeur qui assurent le transport des marchandises, au premier rang desquelles figure donc le coton mais aussi, et de plus en plus, la soie. Marseille, en particulier, intensifie son commerce avec Beyrouth et y développera progressivement un réseau de filiales pour étendre sa domination économique sur cette zone [22].

Le développement des intérêts économiques de la France sera assuré par l'essor et la modernisation d'un réseau de voies de communication terrestre et maritime [23]. C'est ainsi qu'une route moderne est construite, en 1858, reliant

---

19. Paul BUTEL, *L'Économie française au XVII^e^ siècle*, Paris, Sedes, 1993, p. 98.

20. Charles CARRIÈRE, *L'espace commercial marseillais aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles : Aires et Structures du commerce français au XVIII^e^ siècle*, Marseille, Institut historique de Provence, 1976, p. 94.

21. Kais FIRRO, « Silk and Agrarian Changes in Lebanon, 1860-1914 », *International Journal of Middle East Studies*, Volume 22 (May 1990), p. 151-169.

22. Paul BUTEL, *op. cit.*, p. 100.

23. Jacques THOBIE, *Intérêts et impérialisme français dans l'Empire ottoman (1895-1914)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1977 (Deuxième Partie, Chapitre III : « Les voies de communication : chemins de fer et routes »).

Beyrouth à Damas [24]. Il faut signaler que cette réalisation fut l'œuvre d'un consortium constitué par plusieurs compagnies françaises de chemins de fer telles que la Compagnie des chemins de fer de Paris à Orléans et les chemins de fer Paris-Lyon-Mediterranée (commencée en 1859) [25]. Cette voie de communication, essentielle pour l'essor du commerce de la soie fut achevée en 1863 [26]. Le point d'orgue de cette politique de développement des réseaux de communications culmine avec l'aventure du percement du Canal de Suez, œuvre de l'ingénieur français Ferdinand de Lesseps (1805-1894), achevée en 1869 [27].

L'ensemble de ces initiatives offrira à la France un tremplin idéal pour développer son trafic marchand, conquérir une place de leader mondial dans le commerce de la soie et devenir une puissance économique majeure dans la région. Mais l'aventure du Canal de Suez ne fut rendue possible que par des mouvements importants sur le plan des capitaux financiers qui se concentrent, pour la circonstance, vers la Région.

Dès le début du XIX^e^ siècle, le commerce de la soie s'est mis pratiquement en place. Son centre est Beyrouth qui en a constitué un élément clé. Des institutions commerciales et bancaires de Marseille, notamment, implantent à partir de 1840 les premières filatures françaises au Mont Liban [28]. D'après *Les Statistiques de la Production de la Soie*, ces filatures possèdent la caractéristique d'être équipées des innovations technologiques de l'époque permettant de fabriquer de la soie de bonne qualité compatible avec les standards requis par les usines de tissage situées en France et en Europe [29].

Près d'un siècle plus tard, au début des années 1900, on peut relever que la quasi totalité de la production des soies de " Syrie ", soit 90 % de celle-ci,

---

24. *Ibid.*, p. 164.

25. Dominique CHEVALLIER, « Lyon et la Syrie en 1919. Les bases d'une intervention », *Revue Historique*, numéro 224, 1960, p. 277.

26. Robert MANTRAN (sous la direction de), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989. p. 496.

27. Noël VERNEY et Georges DAMBMANN, *Les Puissances étrangères dans le Levant*, Paris-Lyon, 1900, p. 168

28. Pour plus de détails sur le commerce de la soie au Liban voir : Kais FIRRO, « Silk and Socio-Economic changes in Lebanon, 1860-1919 » *in* Elie KEDOURIE and Sylvia G. HAIM (eds.), *Essays on the Economic History of the Middle East*, London, 1988, p. 20-50 ; Kais FIRRO, *Handicrafts and Industries in Syria and Palestine, 1800-1914*, Haifa, University of Haifa, Institute of Middle Eastern Studies, 1980 ; Kais FIRRO, « Silk and Agrarian Changes in Lebanon, 1860-1914 », *International Journal of Middle East Studies*. Volume 22 (May 1990), p. 151-169.

29. *Statistique de la Production de la Soie en France et à l'Étranger*, Lyon : 1887, 1892, 1893, 1895, 1896, 1897, 1898,1899, 1901, 1902, 1903.

est destinée à la France dont la position commerciale est devenue dominante dans ce secteur économique fructueux [30]. En outre, l'essor du commerce de la soie a pu bénéficier de dispositions législatives et économiques favorables tel que la suppression du protectionnisme lors de la ratification d'un Traité de commerce en 1860 [31].

Pour conforter leur domination sur la production et le commerce de la soie, les négociants français réaliseront des investissements en capitaux extrêmement importants, ils bénéficieront, pour ce faire, du concours du secteur bancaire français qui leur consent l'attribution de ces crédits indispensables [32]. Certaines firmes commerciales n'hésitèrent pas à jouer, occasionnellement, le rôle de banquiers, donnant l'exemple d'une diversification de leurs activités économiques. Situation illustrée par l'exemple de la Maison Guérin (Maison Veuve Guérin et fils) qui, au départ de son activité commerciale, développe une activité bancaire [33]. Peu à peu, des établissements bancaires se fixent entre 1860 et 1910 à Beyrouth : c'est le cas, combien représentatif, du Crédit Lyonnais, de la Banque Impériale Ottomane ou encore de la Banque de Salonique. Beyrouth devient ainsi, progressivement un centre financier et bancaire d'une importance certaine [34].

En ce qui concerne la « Syrie », c'est le secteur des filatures qui attire l'essentiel des financements afin de conforter sa compétitivité et son renouvellement technologique. Ces filatures, installées surtout le long de la côte et en montagne libanaise, constituent des références sur le plan de la qualité de la production, ceci grâce à une technique performante apte à répondre aux besoins du commerce international et même à les infléchir, en termes de tendances. Leurs liens avec la finance française garantissent leur importance et leur renommée. Ce fut le cas de la plus ancienne de ces filatures, fondée en 1840 par un négociant français originaire du Midi, Nicolas Portalis, fournisseur de la meilleure « soie grège », soutenue par des capitaux marseillais et dont un inventaire *post mortem* réalisé en 1882 permet d'apprécier la composition du capital [35].

---

30. Dominique CHEVALLIER. *op. cit.*, p. 285, Fig. 3, II.

31. Pour plus de détails sur le sujet des traités de commerce conclus entre les pays européens et l'Empire ottoman voir : Robert MANTRAN, *op. cit.*, p. 493-496.

32. Boutros LABAKI, « La soie dans l'économie du Mont Liban et de son environnement arabe, 1840-1914 », *Peuples Méditerranéens*, N° 7, Paris, 1979, p. 128-129.

33. Dominique CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 292.

34. De FOURMESTRAUX, *Rapport commercial du Consulat Général de France en Syrie*, (rapport dactylographie), Beyrouth, 1914, p. 282.

35. A. E. Consulat Général de Beyrouth : Succession Portalis.

Le rôle joué par le capital français s'illustre, plus particulièrement, dans le domaine des communications. Le développement du réseau routier reliant Beyrouth à Damas représentait un enjeu essentiel au service des intérêts économiques et industriels français et par conséquent aux yeux du secteur bancaire français. C'est ainsi que le capital financier international, majoritairement français vise à contrôler ce développement routier. Parmi ces investisseurs financiers étrangers citons : la Banque Ottomane, les Messageries Maritimes, la Banque de Paris et des Pays-Bas, ou encore le Comptoir d'Escompte [36].

Or, on peut relever la présence de leurs représentants parmi les Conseils d'Administration de sociétés de développement des communications, telles la Compagnie de la route Beyrouth-Damas (fondée en 1857), la Compagnie ottomane du port, des quais et des entrepôts de Beyrouth (fondée en 1887), la Société des chemins de fer ottomans économiques de Beyrouth-Damas-Amman fondée en 1891, et d'autres [37]...

On peut donc souligner qu'il s'agit d'une politique commerciale concertée et constante dont on peut mesurer les effets. Les apports en capitaux étrangers, surtout français, les transferts de technologies, une politique suivie de développement des voies de communication terrestre et maritime auront pour conséquence d'engendrer de profondes transformations géographiques de la région [38]. L'ensemble de ces initiatives fera de Beyrouth, outre le centre bancaire déjà décrit, un des ports le plus important de la Méditerranée, par lequel transite le commerce entre l'occident et l'orient [39]. La ville y trouve les moyens de son développement et de son évolution et bénéficie des aménagements et progrès dus à la technique. Beyrouth devint ainsi, logiquement, le siège des représentations diplomatiques des grandes puissances occidentales. L'implantation progressive de consulats et consulats généraux – Consulat d'Angleterre, Consulat français en 1821 [40], Consulat de Russie ou d'Autriche en 1850 – contribua à renforcer et à sceller le rôle et l'avenir de Beyrouth dont l'essor allait ainsi être directement lié à la croissance de l'économie et de la finance européenne [41].

---

36. Jacques THOBIE, « Les sociétés à capitaux français : initiatives en ordre dispersé », *op.cit.* (Première Partie, Chapitre IV).

37. *Ibidem.*

38. Leila TARAZI FAWAZ, *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, London, 1983, p. 86-90.

39. Pour plus de renseignements sur l'évolution du port de Beyrouth voir : Jacques THOBIE, « Une entreprise de grand avenir : la construction d'un port moderne à Beyrouth », *op.cit.*, p. 172-177.

40. Ce poste de Consulat français ne fut de 1824 à 1828 qu'un Vice-Consulat confié à Henry Guys.

41. Jullien PILLAUT, *Les Consulats du Levant*, Nancy, 1902.

La préservation des intérêts économiques des établissements français dans la région a constitué une préoccupation essentielle et constante dans la politique menée par les gouvernements français successifs. L'occupation de la « Syrie » par des troupes françaises durant la seconde moitié du XIX^e siècle en constitue une illustration aiguë [42].

Toutefois, la première guerre mondiale et son cortège de bouleversements politiques marquent un temps d'arrêt et perturbent le système mis en place : l'activité économique ainsi que les relations diplomatiques de la région (ainsi qu'en témoignent la rupture des relations entre l'Empire Ottoman et la France et la fermeture du port de Beyrouth, dès le début du conflit mondial). Les liens économiques intenses tissés avec la France se trouvèrent donc momentanément perturbés et suspendus et le Mont Liban perdit, en conséquence, un partenaire et un allié privilégié [43].

-III-

Une coopération franco-jésuite dans le cadre du système éducatif colonial [44]

D'après Albert Sarraut, « le problème de l'enseignement est sans doute le plus important et le plus complexe de ceux qui sollicitent l'esprit du colonisateur, car il contient plus ou moins en puissance tous les autres ou il affecte leur solution [45]. »

---

42. Arthur RUPPIN, *La Syrie domaine économique* (Traduction française dactylographiée), Beyrouth, s. d., p. 169-170.

43. Boutros LABAKI, « La filature de la soie dans le Sandjak du Mont Liban. Une expérience de croissance industrielle dépendante (1810-1914) », *Arabica*, Tome 29, Fascicule 1, fév. 1982, p. 90.

44. Nous qualifions le système éducatif français de « colonial » même si le vocabulaire français officiel, sur le plan juridique et politique à la fin du XIX^e siècle, considérait la « Syrie » comme une « Province adoptée » et non comme une colonie. La conception nouvelle d'une colonisation qui servirait avant tout les intérêts politiques, économiques et culturels de l'État français n'apparut que peu à peu dans les derniers temps de l'Ancien Régime colonial, entre 1830 et 1860, avant de s'affirmer pendant la période impérialiste, dont les historiens fixent généralement le départ aux années 1870. (Pour plus de détails sur le sujet voir : Charles-Robert AGERON, *France coloniale ou parti colonial ?*, Paris, P.U.F., 1978, p. 27.)

45. Albert SARRAUT, *Grandeurs et servitude coloniales*, Éditions du Sagittaire, 1931, p. 146.

Le rôle de la France dans sa « colonie syrienne » ne fait pas exception. La « Syrie » était pour la France une « Province adoptée » à intérêt « mercantile » et « culturel », donc une colonie si nous considérons comme telle un territoire occupé et administré par une nation étrangère, et dont il dépend sur les plans politiques, économiques et culturels [46].

Le gouvernement français se préoccupa d'emblée de l'enseignement d'outre-mer. Le système d'instruction coloniale qu'il installa reflétait les particularités de la métropole [47]. La façon dont la France, depuis la Révolution de 1789, avait organisé l'enseignement chez elle ne pouvait pas demeurer sans répercussion dans les colonies, d'autant plus que celles-ci étaient fortement centralisées.

La Révolution avait retiré à l'Église l'éducation des enfants et elle avait conçu un système d'instruction publique (qui n'était pas encore tout à fait appliqué dans la période révolutionnaire). En 1808, Napoléon Ier proclama le monopole de l'État sur tous les degrés d'enseignement. L'Église n'obtint la liberté d'enseignement que par étapes sous les régimes ultérieurs [48]. Elle fut acquise en 1833 pour l'école primaire, en 1850 pour le secondaire et en 1875 pour l'enseignement supérieur.

Dans les colonies, le service de l'instruction publique fut placé sous l'autorité du Gouverneur (dans la Province de « Syrie », celui-ci résidait à Beyrouth). En principe, il fallait son autorisation pour ouvrir une école. Mais en réalité les établissements religieux chrétiens fonctionnaient généralement sans autorisation formelle. Un système d'instruction publique vit le jour assez tôt dans les colonies, mais ce sont principalement des religieux et des religieuses qui y travaillaient [49].

Selon le ministère de l'Éducation Nationale, la France avait des visées coloniales : elle voulait « franciser » les populations qu'elle contrôlait, inculquer aux jeunes les valeurs de la France. Ce fut le cas à Beyrouth pour la communauté maronite qui fut pétrie aux valeurs de Liberté, Égalité, Fraternité et dans l'amour de la Patrie française [50].

---

46. Définition inspirée du Dictionnaire : *Le Petit Larousse illustré*, 1996.

47. Georges HARDY, *Une conquête morale : l'enseignement en Afrique occidentale française*, Armand Colin, 1917.

48. Denise BOUCHE, *Histoire de la Colonisation française*, Tome second : *Flux et reflux (1815-1962)*, Fayard, 1991, p. 243.

49. Exposition coloniale internationale de 1931. *L'adaptation de l'enseignement aux colonies.* Rapports et comptes rendus du congrès inter-colonial de l'enseignement dans les colonies et les pays d'outre-mer. 25-27 septembre 1931, p. 303.

50. Ministère de l'Éducation Nationale. *L'éducation dans les territoires français d'outre-mer*, Paris, Imprimerie nationale, 1946.

Le mythe des petits autochtones récitant « Nos ancêtres les Gaulois », pour caricatural qu'il soit, exprimait la crainte réelle pour la France, particulièrement dans les colonies de peuplement, de voir les autochtones s'imprégner des idées individualistes et libérales que véhiculait l'enseignement français, au point de passer à la révolte nationaliste [51]. Deux motivations principales ont poussé la France à instituer un système éducatif colonial en « Syrie » [Liban] : les besoins de l'économie française et la nécessité de créer des « Français de Syrie ».

Les intérêts économiques de la métropole

La colonisation a toujours été déterminée par les intérêts économiques de la métropole. L'évolution de la politique commerciale française joue donc un rôle central. De 1815 à 1914, les métropoles coloniales (pas seulement la France) ont évolué d'un commerce exclusif vers le libéralisme (bien qu'à la fin du XIX^e^ siècle, un certain protectionnisme soit réapparu).

Dans un régime commercial exclusif, les colonies se limitent à la production de matières premières (agriculture, mines) destinées aux industries de la métropole. Aucune activité industrielle propre n'est développée. Les colonies n'ont d'échanges commerciaux qu'avec leur métropole, même les navires sont métropolitains (« monopole du pavillon ») ; les étrangers ne peuvent s'y installer comme commerçants [52]. Le gouvernement de Louis XVIII fixa ce système en 1817. Mais après le traité de commerce du 23 janvier 1860 entre la France et l'Angleterre, le libre-échange reprit et une loi du 3 juillet 1861 abolit le système commercial exclusif [53].

Le sénatus-consulte du 4 juillet 1866 permit aux colonies de fixer des droits de douane sur les produits étrangers (à la condition d'une approbation par décret en conseil d'État) tout en leur accordant le droit d'établir souverainement des « octrois de mer » sur les produits de toute provenance. Ainsi, les « colonies » se trouvaient en fait dotées de l'autonomie douanière. En effet, sous le Second Empire (1852-1870) et dans un contexte économique en pleine expansion, la France n'avait plus besoin de marchés réservés [54].

---

51. Jules HARMAND, *Domination et colonisation*, Paris, Flammarion, 1910, p. 256-284.
52. François PIÉTRI, *Veillons au salut de l'Empire*, Éditions de France, 1936, p. 66-67.
53. J. MÉRIMÉE, *De l'accession des Indochinois à la qualité de citoyen français*, Thèse de Droit, Toulouse, 1931, p. 16.
54. Henri BRUNSCHWIG, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français, 1871-1914*, Armand Colin, 1960, p. 100-101.

Mais, le retour au protectionnisme et la grande flambée d'expansion impérialiste des deux dernières décennies du XIXe siècle sont des phénomènes concomitants, et ce dans toutes les puissances coloniales [55]. Le marché colonial jouait, depuis la seconde moitié du XIXe siècle, « un rôle fondamental dans la croissance économique de la France [56] ». Le système éducatif colonial français en « Syrie » a tout d'abord été institué pour les besoins *ad hoc* de l'économie française.

Former des catholiques de l'Église d'Orient

Le but principal du système éducatif colonial français était de former des « Français de Syrie », tandis que l'objectif du pape était de former des catholiques de l'Église d'Orient. Les instructions de la Propagande du XVIIe siècle sont restées en application jusqu'au XIXe siècle, obligeant les missionnaires à ouvrir des écoles préalables à leur apostolat. En « Syrie », la formation d'un clergé autochtone commençait par l'enseignement du catéchisme en arabe. Ainsi les missionnaires pouvaient sélectionner quelques élèves qu'ils destinaient à l'apprentissage du latin pour ensuite les recruter dans le clergé. Il ne s'agissait donc pas de fabriquer des baptisés en masse (comme les Espagnols et les Portugais l'ont fait tout au long de leur histoire coloniale) mais de former des chrétiens « réels ». Les jeunes missionnaires (toutes congrégations confondues) apprenaient donc les langues parlées dans leur champ d'apostolat [57].

Il est écrit dans des comptes rendus de l'Institut Colonial International que dès 1831, des missionnaires catholiques s'installèrent en « Syrie », pour y œuvrer, principalement par l'éducation, au rapprochement des Églises chrétiennes d'Orient avec Rome [58].

Dans toutes les colonies françaises du XIXe siècle, missionnaires, administrateurs et commerçants collaboraient étroitement. Cette collaboration fut savamment utilisée par les ordres religieux pour obtenir des subventions de l'État français, en présentant leurs œuvres comme devant servir avant tout les

55. Roger PASQUIER, *Le Sénégal au milieu du XIXe siècle, la crise économique et sociale*, Thèse soutenue à l'Université de Paris-IV le 17 octobre 1987, p. 192-193.

56. Jacques MARSEILLE, *Empire colonial et capitalisme français, histoire d'un divorce*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 40-53.

57. Valérien GROFFIER, *Héros trop oubliés de notre épopée coloniale*. [s. l. n.d.], p. 87.

58. Institut Colonial International, *Comptes rendus de la XXIe session*, Paris, 1931, p. 158.

intérêts nationaux [59]. De leur côté, les fonctionnaires locaux étaient parfois réticents à accorder pour les missionnaires l'accès aux ressources publiques, même si globalement, selon le mot de l'homme politique français Gambetta [f], l'anticléricalisme n'était pas « un article d'exportation [60] ». En 1902-1903 cependant, avec les Radicaux [61] au pouvoir en France, les congrégations missionnaires firent partie des « congrégations non autorisées [62] ».

Une action parallèle de colonisation civilisatrice

La seule manifestation de nationalisme missionnaire était de nature tout à fait indirecte et consistait « dans un concours inévitable à une action parallèle de colonisation civilisatrice [63] ». C'est la constatation d'une ambiguïté dont avaient été parfaitement conscients les acteurs. Sous la Troisième République (1870-1940), l'expansion coloniale est le plus souvent justifiée par l'objectif de diffuser la civilisation. Présentant, dans la préface de 1874, le plan de sa *Colonisation chez les peuples modernes,* Paul Leroy-Beaulieu annonce qu'il s'attaquera, entre autres thèmes, à une question très difficile : « Le traitement des races inférieures, l'estimation juste de leurs droits et de leur acheminement à la civilisation [64]. »

Les gouvernements français successifs pensaient que les conquêtes coloniales peuvent conduire à un supplément de puissance internationale, non seulement sur le plan économique mais aussi pour conserver le rang de la France, sa grandeur et l'universalisme de sa langue [65].

---

59. S. Éminence le Cardinal LAVIGERIE, « Réponse de notre Saint-Père le Pape Léon XIII à l'adresse de S. Éminence le Cardinal Lavigerie, et mission qu'il lui donne de travailler à l'abolition de l'esclavage », *Documents sur la fondation de l'œuvre antiesclavagiste*, Saint-Cloud, Imprimerie Vve Eugène Belin, 1889, p. 40.

60. Léon Michel GAMBETTA, *Discours et Plaidoyers politiques de M. Gambetta*, (Publiés par M. Joseph Reinach), 11 Volumes, Paris, G. Charpentier Éditeur, 1881-1885. Expression reprise par Père Aigrain, *Les Universités catholiques*, Paris, Picard, 1935, p. 63.

61. Les Radicaux : Parti politique français fondé en 1901, qui a joué un rôle politique de premier plan, principalement sous la III[e] République.

62. Révérend Père PERBAL, *Les Missionnaires français et le nationalisme*, Paris, Librairie de l'Arc, 1939, Préface de S. Ém. Le Cardinal Baudrillart, p. 16.

63. *Ibid.*

64. Paul LEROY-BEAULIEU, *De la Colonisation chez les peuples modernes*, 4[e] édition, 1891, p. XV.

65. Jacques BINOCHE-GUEDRA, *La France d'outre-mer 1815-1962*, Paris, Masson, 1992, p. 65.

La politique coloniale française en « Syrie » s'est caractérisée, sous la IIIe République (1870-1940), par deux aspects spécifiques :

– un interventionnisme centralisé dans tous les domaines, qu'il s'agisse d'enseignement, de travaux publics, de santé ou de transport. La France construisit en « Syrie » des écoles et des dispensaires dans les villages les plus éloignés, organisés et gérés de façon centralisée.

– et un intérêt manifesté pour la culture, notamment à travers l'enseignement [66].

Nous émettons l'hypothèse que les deux intérêts ne sont pas distincts mais au service l'un de l'autre. Plus précisément, c'est l'institution scolaire qui, en diffusant la langue et la culture françaises, sert la colonisation agricole et économique du pays. Lisons ce qu'en dit Louis Machuel, Directeur de l'Instruction Publique en 1884 :

« Dans un pays où doit régner l'influence française, c'est la langue et la culture françaises qui demeurent l'instrument principal de la colonisation, c'est l'enseignement du français qui sera donc le centre même des études. [...] Si la langue française porte en elle cette vertu précieuse de communiquer la mentalité et les valeurs françaises à ceux qui la parlent, c'est là un résultat à longue échéance que l'avenir se chargera de mettre en relief [67]. »

L'enseignement permit à la France de former des agents médiateurs bilingues (arabe et français) en « Syrie » [Liban]. Ceux-ci remplissent une fonction d'encadrement, de mise en condition, voire d'acculturation des populations autochtones.

La colonisation française peut ainsi se doter d'un discours idéologique pour légitimer la colonisation tant aux yeux des colonisateurs (en leur donnant bonne conscience) qu'aux yeux des colonisés (en rendant l'occupation étrangère supportable, voire désirable).

La France utilise à cette fin deux institutions : l'École et l'Hôpital [68]. Le discours est simple : avec un certain niveau de civilisation et de progrès, la France répand les bienfaits de la civilisation vers d'autres peuples, apparaissant ainsi comme culture civilisatrice plus que comme puissance

66. N. DOUGUI, *Monographie d'une grande entreprise coloniale*, Université de Tunis, Thèse de Doctorat d'État, 1991.

67. Louis MACHUEL cité par E. GAU, *L'œuvre scolaire française en Tunisie*, Bourg, Imprimerie Berthod, 1931, p. 76, 90.

68. Sur l'utilisation de l'École et l'hôpital par la « colonisation » française voir Y. Turin. *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale*, Paris Maspero, 1971, p. 16.

colonisatrice. Lisons, pour nous en convaincre, ce passage extrait du *Bulletin de l'enseignement des indigènes* de 1888 :

« C'est par l'école [l'Université] que se réalise chaque jour l'œuvre de civilisation intellectuelle et morale dont la France a assumé la tâche dans toute la Syrie [69]. »

Et de rajouter :

« Puisque notre présence est légitimée par la supériorité de notre culture, de notre civilisation, notre premier devoir est d'agir en hommes civilisés, supérieurs moralement aux peuples que nous avons mis en tutelle. Nous sommes allés dans les colonies non seulement en conquérants, mais en éducateurs. Et n'est-ce pas l'occasion de rappeler qu'un éducateur doit avant tout songer à l'intérêt de ses élèves [70]. »

L'Université jouit d'une ambiguïté propice à la domination. Cette logique nous mène à poser la question de fond suivante : « L'école du colonisateur peut-elle être neutre dans le rapport colonial [71] ? » La métropole pourra même soutenir que la culture et les valeurs françaises propagées par le système d'éducation sont le contraire de la domination, le progrès culturel étant par nature libérateur et sa propagation par définition légitime. De tels arguments ne sont pas le monopole des politiciens et des publicistes de l'époque. Louis Althusser écrit par exemple :

« Mais dussions-nous ne tirer aucun avantage de leur coopération, nous n'aurions pas d'ambition plus élevée et plus haute que d'améliorer le sort des indigènes et je me dévouerai toujours avec passion à cette grande œuvre [72]. »

Des hommes politiques de toutes les tendances utiliseront cet argumentaire. Reste cependant à convaincre le colonisé... En utilisant le slogan « instruire pour conquérir », les journaux de l'époque traduisaient une réalité : l'école ne transmet pas seulement aux enfants indigènes (les Maronites) des connaissances scientifiques et techniques, mais aussi une idéologie, celle de la rationalité française universelle [73]. Lasram écrit :

69. [Sans Auteur] *Bulletin de l'enseignement des indigènes*, 1888, p. 235.

70. Edmond BESNARD, [Sans Titre d'article], *Bulletin de la mission laïque française*, Novembre 1909, p. 86.

71. Falmy COLONNA, *Les instituteurs algériens*, Paris, P.F.N.S.P. , 1976, p. 71.

72. Louis ALTHUSSER, *Idéologies et appareils idéologiques d'État*, Paris, La Pensée, 1970, p. 20.

73. M. LASRAM, *Moyens pour accélérer le rapprochement entre les deux races*, Rapport au Congrès colonial de Paris, 5-6 octobre 1906.

« Il fallait créer un réseau d'écoles, dans lesquelles les enfants indigènes [Maronites] viendraient apprendre notre langue et façonner leurs cerveaux aux idées françaises [74]. »

Les documents de l'époque, témoignent du rôle de médiation joué par l'enseignement de la langue française :

« Si la langue française porte en elle cette vertu précieuse de communiquer peu à peu notre mentalité à ceux qui la parlent, ainsi que les idées dont elle est le véhicule naturel, c'est là un résultat à longue échéance que l'avenir se chargera de mettre en relief ; en attendant, la connaissance de notre langue par les indigènes nous rapproche d'eux [75]. »

À terme, les établissements éducatifs devaient « franciser » la population autochtone :

« C'est à cause de l'instruction qu'elle leur donne que les indigènes ne désespèrent pas de la France, ce pays qui est devenu leur patrie. L'indigène peut en effet ressentir une irritation quelconque contre un agent français ; mais loin d'en vouloir à la France personnifiée par son mauvais agent, il se dit : Ah si la France savait cela, rien ne se passerait pas de cette façon [...] [76]. »

Et le Directeur général de l'Instruction publique se fait l'écho de cette *idéologie métropolitaine* :

« Faites que chaque enfant né sous notre drapeau, tout en restant l'homme de son continent, de son île, de sa nature, soit un vrai Français de langue, d'esprit, de vocation [77]. »

Ainsi le système éducatif colonial français a fortement contribué à l'illusion, auprès des Maronites, d'une France idéale (celle des Droits de l'Homme, des valeurs : Liberté, Égalité, Fraternité) et donc à légitimer la domination coloniale de la « Syrie » du XIX^e^ siècle. Charles-Robert Ageron écrit que la Franc-Maçonnerie, elle-même, « héritière de la gloire de Schoelcher, de Gambetta

74. *Ibidem.*

75. N. SRAIEB, *Colonisation et décolonisation de l'enseignement*, Tunis, INSE, 1974, p. 90.

76. J. BERQUE, « Pour une meilleure transmission des savoirs et des valeurs », *Perspectives de l'UNESCO*, Volume IV, 1973/3, p. 244.

77. Henri GAUTIER, *L'adaptation de l'enseignement aux colonies*, Rapports et comptes rendus du congrès inter-colonial de l'enseignement dans les colonies et les pays d'outre-mer, 25-27 septembre 1931, p. 293.

et de Ferry demeura convaincue que [...] la colonisation européenne pouvait légitimement se réclamer du droit de l'humanité à la mise en valeur du monde et la colonisation française de son devoir de répandre l'idéal républicain et les principes démocratiques [78] ».

Ce processus d'acculturation doit beaucoup à l'action de l'Université Saint-Joseph (USJ) à Beyrouth, tenue par les jésuites. Pour la communauté maronite, l'action de l'USJ durant la période de1875-1914 n'a pas permis une intégration de la communauté dans l'environnement socio-politique de la région : au contraire, elle les a laissés se sentir « étrangers » au Moyen-Orient.

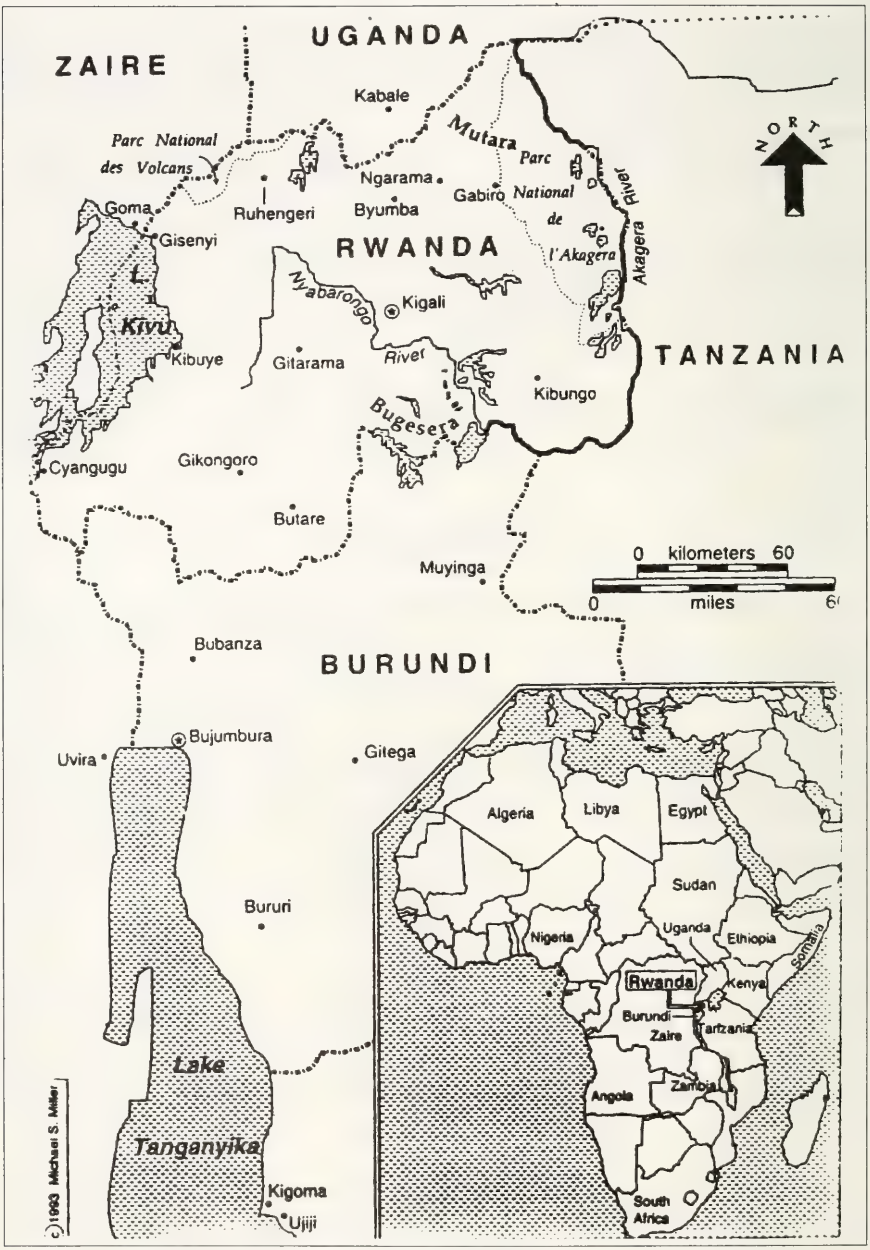
Un corps d'agents intermédiaires bilingues et biculturels était nécessaire pour administrer la colonie. La France choisit pour ces tâches la communauté maronite, « francisée » par son éducation. Même si l'objectif reste principalement économique, les enjeux de la colonisation française en « Syrie » se jouent aussi sur le plan culturel et idéologique.

Conclusion

Les jésuites, longtemps ignorés, ont agi en « Syrie » ponctuellement au service de la France dans le domaine de l'éducation. Après leur long bannissement, leur retour sur la scène politique et éducative ne pouvait être significatif que dans la mesure où ils réussissaient dans leur mission. Les autorités françaises ont accepté de collaborer avec les Jésuites expulsés de France pour leurs intérêts politico-commerciaux de l'époque. Dans cet article, nous avons voulu analyser ce compromis *ad hoc* qui, durant une période bien précise, fait entrevoir à la Compagnie de Jésus et à la France la possibilité d'assurer la pérennité de leurs intérêts communautaires, religieux, politiques et régionaux.

[Dans le prochain numéro, un article du même auteur ira plus loin dans la présentation du retour des jésuites au sein de la communauté maronite et dans l'analyse du nouveau modèle de compromis pédagogique mis en œuvre par eux.]

78. Charles-Robert AGERON, *op. cit.*, p. 70-71



Source : Human Rights Watch, « Les Dossiers du Grip », 1994.

Mémoire Spiritaine, n° 22, premier semestre 2005, p. 114 à p. 130.

De la relation entre vivants et défunts dans la tradition rwandaise

Pierre Erny

Pierre Erny – né à Colmar en 1933 – a enseigné, d'abord dans une école primaire du Burkina Faso, avant d'être professeur dans quatre universités d'Afrique centrale : à Brazzaville (Congo), à Lubumbashi et à Kisangani (Congo démocratique), enfin à Butaré (Rwanda). Il fut ensuite professeur d'ethnologie à l'université Marc Bloch de Strasbourg. Son œuvre écrite, très vaste, traite en grande partie de l'éducation en Afrique, depuis le très connu L'enfant et son milieu en Afrique noire *paru en 1972 dans la « Bibliothèque scientifique » des éditions Payot, réédité jusqu'à aujourd'hui (L'Harmattan). Sa connaissance personnelle du pays l'a amené à publier* Rwanda 1994. Clés pour comprendre le calvaire d'un peuple *(Paris, L'Harmattan, 1994). L'actualité n'en finit d'ailleurs pas de ramener notre attention vers ce pays au sujet duquel Pierre Erny pense que l'on est allé trop loin, après le drame, dans « la sous-estimation de l'impact de l'évangélisation et en criant à l'échec ».*

L'article que nous proposons ci-dessous a été intégré dans le dernier ouvrage de Pierre Erny : L'éducation au Rwanda au temps des rois *(Paris, L'Harmattan, 2005, 352 p.). Il y montre en une quinzaine d'essais un royaume remarquablement organisé, d'un très haut niveau de culture, mais dont les structures internes portaient déjà en germe les conflits qui ont éclaté au grand jour lors de la « révolution » de 1959. L'article ici donné – en plus de mettre en lumière des données communes à bien des cultures africaines de cette région – pose la question de savoir si une recherche compréhensive sur*

ces sujets ne pourrait pas « jeter une lumière très utile sur la psychologie individuelle et collective des Rwandais d'aujourd'hui, mais aussi sur la manière de traiter un traumatisme lourd à porter pour tout un peuple ».

Les anciens Rwandais avaient leur vision à eux de la mort, du sort des défunts dans l'autre monde et de la manière dont on pouvait entrer en relation avec eux. Si je reprends ce thème aujourd'hui, c'est pour poser une question : que sont devenues ces croyances et ces pratiques traditionnelles après le drame que le pays a connu en 1994 et dans les années qui suivirent, dont on sait qu'il a fait des victimes par centaines de milliers en un tout petit pays, qui représente en tout domaine un moment de rupture et dont la population est sortie traumatisée, comme obsédée par la mort ?

On objectera sans doute que les Rwandais sont en majorité chrétiens, et que les croyances anciennes ont donc été remplacées par celles bien connues apportées par l'évangélisation. De fait, les missionnaires se sont très vite rendus compte que dans cette civilisation les relations aux défunts étaient souvent tendues, qu'elles suscitaient de fortes appréhensions et étaient dominées par une eschatologie relativement pauvre et pessimiste. Pour se démarquer de la tradition « païenne », ils avaient donc tout intérêt à mettre l'accent, dans leur pastorale, sur l'idée nouvelle s'il en fut que la mort débouche normalement, après les purifications nécessaires, sur un bonheur sans limites, et à la célébrer avec dignité et solennité.

Personne ne peut contester que le christianisme a transformé les mentalités. Mais il l'a fait à des profondeurs très variables, comme beaucoup l'ont souligné après ce qui s'est passé il y a dix ans. Souvent, me semble-t-il, on est même allé trop loin dans la sous-estimation de l'impact de l'évangélisation et en criant à l'échec. Vingt siècles de christianisme en Europe n'ont pas effacé bien des croyances anciennes qualifiées, pour les besoins de la cause, de superstitions. D'autre part, il faut souligner le fait que le message évangélique ne répond que parcimonieusement aux questions concrètes que tout homme se pose quant à la manière dont les choses se passent dans l'autre monde. Il n'est qu'à voir la rareté et le flou des textes bibliques à ce sujet. Si autrefois la piété populaire européenne véhiculait toutes sortes de représentations imagées sur le ciel, l'enfer et le purgatoire, celles-ci ont été assez radicalement balayées par la théologie moderne. Dans l'enseignement religieux et la prédication, on est devenu très circonspect quand il s'agit d'aborder la question de la vie outre-tombe et l'on voit bien, en Occident même, combien les réponses venues du spiritisme, de la théosophie, du *new a*ge, des religions orientales,

de la parapsychologie, etc., sont en train de combler ce vide, car les gens ressentent non seulement une envie, mais aussi un besoin de savoir.

Je ne crois donc pas que dans une population comme celle du Rwanda, les croyances anciennes ont perdu uniformément de leur signification, de leur force et de leur fonction. Sans doute évoluent-elles à des vitesses variables selon les milieux, sont-elles réinterprétées et se mélangent-elles à de nouveaux apports : il y a là un champ extrêmement intéressant qui s'ouvre aux chercheurs en sciences religieuses et sociales. Mon propos, ici, est simplement de rappeler ce que dit la tradition rwandaise. Sur bien des points, elle rejoignait la tradition africaine en général, mais elle entretenait aussi très nettement une tonalité qui lui était propre.

Les rites de la mort

Autant l'évocation d'*Imana*-Dieu baignait dans un climat de relative sérénité, autant celle des défunts était entourée de craintes et de suspicions. Les représentations et préoccupations les concernant étaient si pesantes qu'elles semblaient parfois envahir tout le champ de la religiosité traditionnelle. L'ambivalence des sentiments à leur égard était maximale et poussait à un certain fatalisme. Le culte proprement dit commençait avec les rites des funérailles et de deuil, se poursuivait dans la vie quotidienne ou en des occasions particulières, et prenait un maximum de solennité lors de parentalies de famille, de clan, voire de nation.

Les rites mortuaires étaient généralement exécutés hâtivement et sans bruit. Dès que des signes de mort apparaissaient, on avait coutume de ficeler le malade « en chien de fusil » sur sa natte pour l'inhumer, au risque de l'enterrer vivant. Le plus souvent la tombe était creusée dans l'enclos familial ou la bananeraie voisine. Pour un père de famille, on y faisait descendre son fils premier-né pour voir si elle était assez grande. Le cadavre était mis en position fœtale, genoux ramenés au menton et coudes ployés de telle sorte que les mains couvraient le visage et que la tête s'inclinait à droite. On munissait le défunt de différents objets qui pouvaient lui être utiles dans son voyage outre-tombe. S'agissait-il d'un homme sans descendance, on plaçait dans sa main un charbon éteint, symbole d'une mort stérile. Puis on enlevait au plus vite toute trace du disparu.

« Les enfants assistent à l'enterrement de leur père ou de leur grand-père. Les plus petits apportent du beurre dans des feuilles de ficus et le mettent sur la figure du mort, puis ils vont dans la maison pleurer avec leur mère, cependant que les enfants pubères

vont à l'enterrement proprement dit. Deux semaines plus tard, à la fin du deuil, la nuit précédant la cérémonie du *kwera* (devenir blanc, sortir du deuil), on mène enfants et femme dans la vallée près d'une source et ils s'y lavent tout le corps et se rasent. Le lendemain ils mettront des habits neufs et ils boiront rituellement du lait [1]. »

Mais le corps du défunt, oint de beurre rance et enveloppé dans une natte, pouvait aussi être immergé dans un marais, brûlé ou simplement exposé à l'air libre dans un gouffre, une grotte, une crevasse de rocher ou au sommet d'une montagne, devenant ainsi la proie des bêtes. Les rois et les reines-mères étaient censés se donner eux-mêmes la mort en sentant venir la vieillesse (de la mort royale on disait : « il a bu »). Leurs corps étaient amenés dans des bosquets funéraires et boucanés à petit feu jusqu'à devenir des momies ; selon la légende, un ver sortait alors de la main du *mwami* et, soigneusement élevé au lait, il se transformait en léopard.

Les rites de deuil (se mettre en deuil se dit « se noircir », sortir du deuil « se blanchir ») étaient destinés à réaliser « une sorte de désintoxication de la mort [2] ». D'une manière générale, on ne devait parler ni de la mort, ni des morts. On punissait les enfants qui prononçaient le nom d'une personne décédée, au lieu de dire simplement : « celui qui fut ». Demandaient-ils où il était, on pouvait leur dire : « il est tout près d'ici ». Le sous-sol, les fossés, les marais, les bas-fonds, les galeries de taupes étaient associés aux morts, et on les évoquait en termes scatologiques.

L'enfant pouvait se rendre compte de mille manières que les pratiques de deuil étaient dominées par la crainte de déplaire au défunt. Les aliments se trouvant dans la maison étaient jetés, les objets étaient soumis à purification et les crânes rasés ; les rapports sexuels étaient prohibés, et on séparait même les animaux mâles des femelles ; les travaux agricoles, surtout d'ensemencement, étaient suspendus, le principe étant d'éviter toute fécondation. Un enfant conçu en période de continence obligatoire était éliminé sans pitié. Selon le statut du défunt, la période de deuil (jours « noirs ») était plus ou moins longue et se terminait par un jour « blanc » de clôture, fête de grande liesse se terminant par une orgie. À la mort d'un *mwami* ou de la reine-mère (annoncée en disant « le ciel est tombé »), le deuil était pour toute la nation de quatre mois, avec suspension de toute activité économique sous peine de mort, même s'il devait en résulter une famine.

---

1. Dr Marc VINCENT, *L'enfant au Ruanda-Urundi,* Institut Royal Colonial Belge, 1954, (220 p.), p. 186.

2. Dominique NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente,* Bruxelles, Lumen Vitae, 1969, p. 70.

Quel est l'élément qui survit ? La notion de *muzimu*

À la question de savoir de quoi l'homme est constitué, quelle en est la structure interne et donc quels éléments survivent, il n'est jamais facile de donner une réponse univoque parce que les conceptions populaires de l'être humain sont rarement systématisées comme peut le faire une pensée proprement philosophique.

Selon l'« anthropologie » (au sens de conception de l'homme) traditionnelle, les êtres vivants sont dotés d'un principe d'animation et de vie, émanation divine, que nous pouvons nommer « âme » : celle-ci s'évanouit au moment de la mort en même temps que le corps se déconstruit. Mais le moi intérieur, le principe de conscience directeur de l'individu, forme une sorte de « double » ou d'« ombre » qui ne périt pas avec la chair. On peut parler à son propos d'une réplique à l'identique, d'un « frère jumeau », mais purement éthéré, subtil, impondérable, peut-être incorruptible, sans pour autant être totalement immatériel : l'ombre produite par le soleil ou le reflet dans le miroir de l'eau en sont des figures.

Le corps, même animé, n'est finalement qu'une enveloppe, une « coque d'œuf », un « sac », dans lequel « la petite chose » qu'est le double est cachée aux yeux ordinaires, mais non à ceux des devins et des médiums ; celui-ci s'en évade au moment du décès comme l'insecte ailé se dégage de la chrysalide. Mais alors que chez l'animal cette « ombre » périt avec le corps, elle se muerait pour l'homme au bout d'un certain temps en un autre élément, vivant d'un autre type d'existence, le *muzimu*, qui assure le prolongement et la permanence de l'ancienne personnalité, et que l'on traduit habituellement par « esprit ». L. de Lacger a été un des premiers à essayer de systématiser cette vision « trichotomique » de l'homme [3]. C'est à partir de huit mois que l'« ombre » du fœtus aurait la possibilité de se muer en *muzimu*. Alexis Kagame avait une opinion divergente : ce serait le *magara*, noyau indestructible de la vie spirituelle, et non l'« ombre », qui deviendrait selon lui *muzimu* à la mort par intervention d'*Imana*-Dieu. *Umuzimu* signifierait « être humain sans vie ».

« Selon la mentalité rwandaise traditionnelle, aucun homme n'était ni ne portait en lui un *muzimu* avant de trépasser. Tant que je vis, mon *muzimu* n'existe pas. Et pourtant, il y a une certaine et réelle continuité entre l'homme vivant que je suis maintenant, ou du moins entre « quelque chose de moi », et le *muzimu* que je deviendrai à partir de ma mort. Ainsi, la mort n'est ni une libération ni un passage,

3. Louis de LACGER, *Ruanda,* Kabgayi, 1959, p. 187-2002.

c'est une métamorphose. Mais elle n'est pas non plus une naissance à une vie plus haute ou plus belle, elle est toujours conçue comme une diminution, un malheur, une lente et progressive extinction [...] L'homme n'a pas de fin personnelle propre. Il est un chaînon dans le déroulement des générations. Il a reçu la vie humaine pour la transmettre. Le sens de son existence terrestre est de contribuer à la défense, l'affermissement, le renforcement et la transmission de l'héritage culturel reçu des ancêtres [4]. »

Les *bazimu* (pluriel de *muzimu)* sont habituellement invisibles, imperceptibles. Ils peuvent néanmoins apparaître dans les images des rêves et des délires, et, plus « matériellement », sous forme de spectres et de fantômes, spontanément ou appelés par les nécromanciens. La bergeronnette est leur messagère préférée. Ils peuvent traverser toute matière, se rendre instantanément d'un endroit à l'autre et pénétrer dans les corps pour provoquer des phénomènes de possession.

Sort et psychologie du *muzimu*

Quel est le sort du *muzimu* après la mort du corps ?

« C'est un être vague et diminué, pâle décalque du personnage qu'il fut jadis, une âme en peine, poursuivant une destinée incertaine, livide et monotone, dans le clair obscur d'une région souterraine, se remémorant avec amertume les jours heureux qu'il vécut sur la terre aujourd'hui lointaine, pitoyable exilé, qui revenant parmi les siens, mendie sous menace consolation, réconfort, voire sustentation pseudo-matérielle. Ayant changé de pays et de mode d'existence, il a déposé au seuil de la tombe le fardeau de ses crimes, s'il en a commis, et s'est pour ainsi dire refait une virginité. Mais il n'a pas oublié les injures et les manquements qu'il a subis, et s'il ne les a pas vengés de son vivant, ses ennemis savent qu'ils ont un compte non soldé auprès de lui [5]. »

Les défunts résident dans un monde d'en-bas, « sous terre », dans des « enfers » au sens de « lieux inférieurs ». Certains les situaient dans le volcan du Nyiragongo, toujours en activité. Mais tant que les corps gardent une certaine forme et ne sont pas complètement décomposés, les *bazimu* peuvent quitter ce séjour et continuer de hanter les lieux qui leur étaient familiers,

4. Dominique NOTHOMB, *op. cit.*, p. 71, 144.
5. L. de LACGER, *op. cit.*, p. 196.

toujours animés des mêmes passions que durant leur vie charnelle, avec en plus une jalousie à l'égard des vivants du fait qu'ils ne possèdent plus la même force vitale qu'eux. Ils aiment prendre part aux fêtes, réunions et repas de famille, et venir s'accroupir auprès du foyer. Ils s'y assemblent parfois en grand nombre, jusqu'à aller s'accrocher aux poteaux de la maison. Ils aiment qu'on s'occupe d'eux. Quand les vivants les sentent tout proches et si cette promiscuité ne les effraie pas, ils leur jettent un peu de nourriture et de boisson dans le feu. En principe, les ancêtres n'ont d'action que dans leur propre lignée, que ce soit pour le bien ou pour le mal. Le sort d'outre-tombe n'a aucune dimension morale : il n'est question à son propos ni de récompense, ni de châtiment ; seul le fait d'être initié rituellement au culte secret de Ryangombe peut procurer une forme de salut aux yeux des adeptes.

Par une foule de comportements, on faisait comprendre aux enfants qu'invisiblement, mais réellement, les défunts étaient toujours là, tout proches, connus ou inconnus. Les ancêtres, a écrit A. Kagame, « sont d'une actualité hallucinante dans la vie de leurs descendants et interviennent dans leurs affaires [6] ». Les personnes mortes de « mauvaise mort » ou de mort violente, qui ne peuvent se détacher de ce monde-ci et trouver de repos, sont condamnées à errer ça et là dans une existence fantomatique : elles inspirent une crainte particulière et jouent un rôle majeur dans les récits populaires :

« Au loin, de mystérieuses plaintes se font entendre. Elles émanent de personnes décédées en diverses circonstances et qui n'ont pas droit à une sépulture : femme enceinte, fille-mère, aliénés, etc. Leur identité est inconnue. Ils hantent les bois, les marais, les ruisseaux, les cavernes et peuvent causer des dommages aux passants, notamment [...] du côté de la vue [7]. »

Étaient en général perçus comme défunts bienveillants les ascendants directs, les frères et sœurs, les oncles et tantes paternels : on n'avait pas grand-chose à redouter d'eux tant qu'on s'en souvenait activement, et ils pouvaient même jouer un rôle positif vis-à-vis de leur famille.

Mais l'attention était dirigée beaucoup plus intensément vers les défunts qu'on supposait malveillants : ceux avec qui on était en difficulté durant leur vie, qui étaient morts d'une manière violente ou insolite, ou dont personne ne

6. Alexis KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être,* Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles, 1956, p. 101.

7. Arthur LESTRADE, *Notes d'ethnographie du Rwanda,* Tervuren, Musée Royal d'Afrique Centrale, 1972, p. 22.

se souciait. Pour s'en préserver, on dressait des « obstacles » à leur approche et on se munissait d'amulettes et de talismans. D'autres, on cherchait à les apaiser (« à les faire rire ») à force d'offrandes et de bons procédés. En cas de malheur ou de contrariété, le devin seul était en mesure d'identifier l'agresseur. D'une manière générale, les défunts étaient présentés comme des êtres plutôt grincheux, jaloux, capricieux, susceptibles, rancuniers, tristes, pleins de ressentiments, aux comportements incohérents, en tout cas malheureux. Déjà de leur vivant certains menaçaient : « Vous me verrez quand je serai mort. » On leur attribuait le pouvoir de provoquer des maladies, des stérilités, de faire échouer les entreprises les plus diverses, de donner aux armes des vertus extraordinaires ou de les rendre inoffensives.

Les défunts sont les gardiens intransigeants des traditions, se vengeant des moindres transgressions et manques de respect, surtout s'ils ont encore de vieux comptes à régler ou s'ils sentent qu'on les délaisse. Il faut à tout prix ménager leur susceptibilité. Loin de s'atténuer, les traits de personnalité, les goûts, les manies et les vices qui étaient les leurs durant leur vie terrestre ne font que s'exacerber. Il faut les tenir au courant des projets que l'on forme et implorer leur aide. Ils sont censés manger, boire, se chauffer, pleurer et rire bruyamment. Mais ils ne voient pas très clair et n'ont qu'une faible perspicacité : on utilise donc à leur égard de multiples ruses pour tromper leur vigilance et leur faire croire des choses qui en réalité n'existent pas. Quand par exemple un défunt réclame qu'on inaugure une habitation en son honneur, il suffit d'égaliser une toute petite surface, d'y planter quelques brindilles et d'y allumer une torche pour qu'il soit satisfait de ce substitut purement symbolique de case [8]. Se crée ainsi une ambiance fantasmatique qui s'imprime avec vigueur dans les imaginations et les consciences. Selon l'expression de C. Vidal, « le lignage se transfigure en une unité fantômale éminemment dangereuse », un microcosme qui infiltre le quotidien [9].

La question de la durée de la survie était laissée ouverte : personne, disait-on, n'est jamais revenu révéler ce qui se passe dans l'autre monde. Mais, en général, l'évocation des ancêtres et le culte qui leur était rendu ne dépassaient pas trois à cinq générations. Cela pouvait signifier qu'au-delà les *bazimu* s'éloignaient, voire se dissolvaient dans le néant.

Comme en cas de malheur il importait de pouvoir identifier lequel des ascendants en était à l'origine, chaque enfant devait être instruit de la

8. A. KAGAME, *op. cit.*, p. 238.
9. Claudine VIDAL, *Sociologie des passions,* Paris, Karthala, 1991, p. 72.

personnalité, des goûts et des vices de ceux qui l'ont précédé jusqu'au cinquième degré. Si les pères défunts, encore tout proches, étaient en général censés demeurer indulgents vis-à-vis de leurs enfants, les grands-pères pouvaient se montrer plus redoutables. Il appartenait au devin de discerner où se situaient les assaillants et les défenseurs potentiels.

Comme partout en Afrique, parmi les occasions de communiquer avec les défunts il y a le songe :

« Le sommeil nous met en relation avec (les esprits) ; toutes les nuits, dans nos rêves, nous communiquons avec nos parents, nos amis trépassés, nous nous entretenons longuement avec eux comme autrefois »,

dit un informateur du R. P. Arnoux [10]. Quand un enfant qui a perdu sa mère faisait un cauchemar, on pensait qu'il était en communication avec elle. Un conjoint décédé qui éprouvait de l'amour pour le survivant pouvait venir de nuit tourmenter celui ou celle qui avait pris sa place (d'où l'intérêt qu'il y avait pour un veuf de se remarier avec la sœur de la défunte dont on pensait qu'elle ne serait pas l'objet de sa jalousie et que par elle les enfants seraient mieux soignés).

Le culte rendu aux morts

Le jeune voyait ses parents et grands-parents entretenir le souvenir des morts, mais aussi leur rendre un culte avec prières et offrandes (de lait, de bière, de miel, de grains d'éleusine ou de sorgho jetés dans le feu, de farine, de poulets, voire de chèvres) devant de petites huttes-sanctuaires qui leur étaient consacrées dans l'enclos familial, au centre même de l'existence des vivants. Divers objets familiers aux défunts y étaient rassemblés pour les distraire ou les consoler : arc, lance, cognée, lambeau de vêtement ou de natte, calebasse de bière, pot avec du lait, etc. La quantité des offrandes n'avait aucune importance, car c'est de leur « ombre » et non de leur matière que les *bazimu* se nourrissaient. Ces « chapelles » se réduisaient parfois à quelques branches ou tiges de roseaux fichées en terre, réunies par le sommet et recouvertes d'herbes ; au centre, trois cailloux simulaient les pierres d'un foyer et des braises ardentes y étaient déposées. Il arrivait qu'on s'allongeât

10. Alexandre ARNOUX, *Les Pères Blancs aux sources du Nil (Ruanda),* Paris, Librairie missionnaire, 1953, p. 75.

de tout son long sur une natte devant elles, comme pour s'imprégner des effluves qui en émanaient. C'était en particulier le cas des veufs et des veuves, ou si on avait perdu un être très cher. Puis de véritables conversations pouvaient s'engager. Dans la haute société, c'est la hutte même du défunt qui était par la suite réservée à son culte. Mais en dehors des moments où on y priait, ces lieux n'avaient rien de sacré et les enfants pouvaient y jouer :

« Si les parents y ont mis de la bière à l'intention du *muzimu* et que les petits enfants de deux ou trois ans vont en boire, les parents se réjouiront de ce que leur *muzimu* a bien voulu en prendre [11]. »

Le R. P. Arnoux cite les paroles d'un missionnaire qui un jour est entré dans une cour sans être vu :

« Vous ne sauriez croire l'émotion que j'ai ressentie à la vue d'un brave vieillard, accroupi, seul, devant la hutte bâtie pour les esprits [...] Il parlait aux *bazimu* d'une voix modérée [...] leur transmettait les nouvelles de la famille, du pays. Après quelques phrases il s'arrêtait pour une courte pause, comme s'il entendait ou attendait une réponse, puis reprenait le monologue [12]. »

Et le R. P. Arnoux d'ajouter :

« J'ai pu constater sur une distance de six mètres au plus trente-sept huttes encore debout chez un païen dont les enfants étaient menacés de variole [13]. »

Les vieillards étaient préoccupés d'avoir des successeurs qui aient à cœur d'accomplir les rites prescrits après leur mort. Le même auteur rapporte la supplication adressée par l'un d'eux aux missionnaires :

« Je vous ai donné mes fils et mes filles. Tous vont devenir chrétiens. De grâce, laissez-moi un garçon, afin qu'il m'offre des sacrifices quand je m'en serai allé. »

Dans les autobiographies que j'ai recueillies en 1975 auprès d'étudiants [14], il est plusieurs fois fait mention de ces prières devant les huttes des ancêtres

11. M. VINCENT, *op. cit.*, p. 188.
12. A. ARNOUX, *op. cit.*, p. 82-83.
13. *Idem*, p. 200.
14. Pierre ERNY, *Jeunesse d'hier au Rwanda. Textes d'écoliers et d'étudiants. Matériaux pour une psychologie,* Paris, L'Harmattan, 2003.

qu'ils ont observées avec fascination chez leurs grands-parents, alors que les parents christianisés avaient abandonné ces pratiques.

Pour témoigner de son souci de perpétuer l'image d'un défunt, un fils ou un petit-fils pouvait aller jusqu'à une sorte d'identification avec lui :

« Il s'étudie à le continuer, à le faire revivre en tout. Il s'habille comme lui ; il adopte ses gestes, ses goûts, ses habitudes ; il porte sa parure et sa lance ; il le plagie pieusement. A-t-il été chasseur, il le sera aussi : avant de se mettre en campagne il lui présentera ses chiens et au retour il lui offrira son gibier ; s'il a été pasteur, il fera défiler devant lui le troupeau et traire les vaches pour lui ; s'il a été forgeron, il battra l'enclume avec la lourde masse pour que le son en parvienne à ses oreilles. Il se place debout devant son mémorial rudimentaire. Et, lui parlant à haute voix, il lui demande de rabattre le gibier devant son arc, d'écarter les épizooties du troupeau, de guérir l'enfant malade, de faire aboutir son procès, de lui concilier la faveur du chef ou du *mwami*, bref d'impartir à tous les siens bonheur et prospérité [15]. »

Dans chaque foyer, un grand-père ou arrière grand-père défunt faisait fonction de gardien attitré : il était désigné par le devin avant le mariage, et c'est en son nom que le jeune homme prenait femme de sorte que celle-ci devenait l'« épouse mystique » du protecteur invisible. Quant à la famille étendue, elle portait le nom d'un aïeul qui s'est illustré par une brillante carrière ou une nombreuse progéniture.

Ce n'est que vers quinze ans qu'un garçon pouvait aller prier les *bazimu.* M. Vincent rapporte ce récit d'un garçon :

« Mon père m'a présenté devant *l'indaro* de mon grand-père et a dit : « Voici cet enfant, si vous le gardez bien, quand il sera grand il bâtira pour vous, soyez donc content, ne l'écrasez pas par la maladie ou la mort. Faites qu'il vive assez longtemps pour que votre nom ne soit jamais oublié, car votre nom sera toujours prononcé tant que cet enfant sera en vie. » Alors il a présenté du lait et des haricots : " Faites que mon enfant ait de la chance dans toutes ses entreprises, que sa vie soit longue, puisqu'il est à vous " [16]. »

On fêtait annuellement des parentalies de famille réunissant proches et voisins au cours desquelles les défunts étaient évoqués et invoqués. Quant aux lignages, voire aux clans, ils ressoudaient leur unité spirituelle en rendant un hommage collectif à l'ancêtre fondateur commun à la fin de la récolte de

15. L. de LACGER, *op. cit.*, p. 214.
16. M. VINCENT, *op. cit.*, p. 191.

sorgho. Ce culte avait pour « haut lieu » l'endroit où l'aïeul pionnier avait élevé sa hutte, généralement le point le plus en vue de l'aire qu'occupait le groupe.

« Les deux poteaux qu'il a plantés au seuil de l'enceinte sont devenus des arbres : un sycomore et une érythrine. La demeure a disparu, les deux arbres subsistent : ce sont des monuments commémoratifs et des principes de bénédiction, des *imana* [= des êtres chargés de puissance] [17]. »

L'ancêtre a été inhumé à leur pied et à leur ombre se dressait son mémorial constitué d'un faisceau de hampes. Le tambour de la communauté était posé à côté. L'anniversaire de l'aïeul était célébré là, sous la présidence du chef de la lignée, à la fois prêtre et patriarche, avec démonstrations de piété, offrandes, supplications, repas de communion, le tout prenant par ailleurs l'allure d'une kermesse avec festins, beuveries et réjouissances. Les liturgies des morts étaient célébrées avec faste à la cour royale, car la prospérité du pays était censée en dépendre. Elles pouvaient comprendre des expiations publiques. Mais le roi n'avait à craindre que les *bazimu* de sa propre lignée.

« La religion des morts est en quelque sorte la mystique des devoirs de l'individu à l'égard de la famille, du clan et de l'État. Elle canonise le respect de l'autorité à tous ses degrés, à commencer par celle des parents. Or, dans les civilisations où la morale générale ne trouve qu'un faible appui dans l'idée de Dieu du fait de l'absence des sanctions d'outre-tombe, c'est aux groupes sociaux et premièrement à la famille qu'incombe la tâche de la formation humaine des générations montantes. Le culte des ancêtres qui cimente l'union entre les individus, qui suscite le dévouement à la chose commune, qui favorise la natalité, qui confère au chef un prestige sacerdotal, y représente la force spirituelle, sinon en soi la plus haute, du moins la plus agissante [18]. »

C'est ce qui a amené le chanoine historien, Louis de Lacger, à penser que malgré un côté superstitieux jugé négatif et le fait que cette vénération ne transcende en rien une mentalité purement humaine, elle s'est néanmoins avérée dans la pratique bienfaisante et éducatrice en éveillant des sentiments de justice et de piété.

Sauf mentions mineures, le Rwanda semble avoir été allergique à l'idée de réincarnation, très présente dans d'autres cultures paysannes africaines, ce qui induisait chez elles une mentalité différente, plus optimiste. On ne semble

17. L. de LACGER, *op. cit.*, p. 78.
18. *Idem*, p. 237.

pas non plus avoir accordé grande importance aux rites, qui ailleurs peuvent être longs et complexes, grâce auxquels un défunt, dépouillé par la mort de sa fonction sociale, acquiert dans un deuxième temps le statut hautement fonctionnel d'ancêtre.

L'eschatologie propre au culte des *Imandwa*

À côté de la vénération due à *Imana* et aux défunts, le Rwanda a importé et fortement acclimaté un culte mystérique de possession, celui de *Ryangombe* et des *Imandwa,* une religion de salut à caractère initiatique étrangère à l'ancienne culture nationale plutôt pauvre en spéculations mythologiques, cosmogoniques et eschatologiques. Plusieurs de mes étudiants m'ont affirmé y avoir assisté, même en plein centre de Kigali. Il s'adressait à tout le monde, sans distinction de sexe ou d'« ethnie », et cet universalisme était une des rares voies par lesquelles les barrières sociales pouvaient être transcendées. En fait, il était ancré plutôt dans le bas de la société, le monde hutu et celui des petits Tutsi ; il contestait l'ordre social et pouvait être perçu comme un contrepoids à la royauté. Le symbole du pouvoir n'y était pas le tambour, mais une queue de lièvre, symbole de la ruse. En proposant un culte très développé et des perspectives de salut, il différait aussi fondamentalement de la religiosité centrée sur *Imana.* On y adhérait sur conseil de devin. « Culte mouvementé, touchant, grandiose et répugnant tour à tour [19] », il projetait l'initié par un mariage mystique dans une nouvelle famille et un espace sacré où l'on était à l'abri des sorciers, des mauvais *bazimu* et autres ancêtres grincheux.

Le héros Ryangombe, dit le mythe, fut encorné par une femme changée en buffle et disparut dans l'ombre d'une érythrine ; en mourant, il a instauré son propre culte en invitant les trois « ethnies » à solliciter son intervention. Il a proposé des conceptions eschatologiques tout à fait nouvelles : alors que selon la croyance ancienne les *bazimu* végétaient dans le monde inférieur, il invitait ses adeptes dans un paradis qui se trouve au sommet du Karisimbi, un volcan éteint de 4 500 mètres. Là, à mi-chemin entre ciel et terre, on passe son temps à chasser, boire et fumer. Quant à ceux qui dédaignaient son offre, il promettait de les précipiter dans le cratère du Nyiragongo, un volcan voisin

19. A. ARNOUX, *op. cit.*, p. 74.

en pleine activité. En ce sens, note D. Nothomb, Ryangombe « semble avoir ouvert des portes plus lumineuses sur l'au-delà [20] ».

Quant aux *Imandwa,* il s'agit d'ancêtres héroïsés, de *bazimu* particulièrement puissants, familiers, amicaux, rendus proches par la possession, qui se situent hors du contexte clanique et dont la protection dépasse donc les liens du sang.

Le culte de *Ryangombe* était solidement organisé dans le cadre des patrilignages dont il renforçait la solidarité. Le « drame liturgique » spécifique de ce culte se déroulait dans des enclos familiaux autour d'une érythrine, arbre protecteur aux magnifiques fleurs rouges. Les *imandwa* portaient une couronne de momordique à l'instar des nouveaux mariés. L'initiateur était choisi dans le groupe de parenté étendu. Pourtant l'initiation représentait une rupture de l'ordre familial. Plus généralement encore, le rituel reposait sur une négation mystique de l'ordre établi, non dans le sens d'un processus révolutionnaire, mais d'une fuite de la réalité, comme si l'aliénation socio-économique dont souffrait la majorité de la population cessait d'exister. Il promettait un salut individuel ici-bas et dans la vie future, la fécondité, une longue vie, beaucoup de vaches et des moissons abondantes. Ce culte n'était jamais public et ne connaissait ni clergé, ni institutions ; tout le monde y était à égalité, sauf que les uns étaient des anciens et les autres des nouveaux initiés.

Selon le schéma classique, on peut discerner deux phases dans ce rite d'initiation. La première consiste en une mise à mort du candidat : on le met à nu, on mime son dépeçage, on le couvre d'excréments, etc. La deuxième représente une nouvelle naissance et un mariage mystérique symbolisant le détachement de toute autorité familiale. Si possession il y a, elle est très atténuée, caractérisée non par la transe, mais par une sorte d'absence. On apprend ce qu'il faut faire en imitant l'initiateur. Il est demandé au candidat de transgresser les règles de la morale familiale courante et de la pudeur (se mettre à nu publiquement, prononcer des paroles « qui causent la honte » comme évoquer sa vie sexuelle ou celle de ses parents, pour une femme prononcer le nom du beau-père, etc.), tout cela pour bien marquer qu'on entre dans une nouvelle lignée et une nouvelle société. A. Kashamura a insisté sur le caractère érotique, voire orgiaque, de ce culte : chansons obscènes, joutes amoureuses, nourritures et boissons aphrodisiaques (telle la sève blanche d'érythrine symbolisant le sperme et le lait), accouplements même incestueux, le tout visant à provoquer une excitation maximale et à placer les initiés au

20. D. NOTHOMB, *op. cit.,* p. 75.

dessus des tabous et des interdits (à la manière des « Pygmées » ou Twa). Si Ryangombe est un dieu contestataire, il est aussi un libérateur et l'instaurateur d'un ordre nouveau.

Comme l'a souligné synthétiquement L. de Heusch,

« le succès du culte est à la mesure de la grande angoisse à laquelle la rigidité de la structure sociale tout entière et le pessimisme de la pensée religieuse traditionnelle (lié à celle-ci) vouaient l'ensemble des Hutu et beaucoup de Tutsi. Il est significatif que le message du *kubandwa* soit destiné à toutes les castes. Il instaure une religion démocratique niant les divisions de la société réelle fondées sur la propriété du bétail, bien que dans l'exercice du culte les castes demeurent rigoureusement séparées [...] *Imana* est l'image même du roi sacré, bon et magnifique, mais inaccessible, maître insondable et irréprochable d'un univers de justice, livré en réalité aux félonies et aux exactions : monde de violence et de ruse où la protection d'un supérieur est toujours aléatoire, et parfois même un calcul de dupe [...] L'initiation met à portée de main un monde privilégié, dans lequel Ryangombe et ses *Imandwa* s'interposent entre les vivants et les morts redoutables, comblent le vide que le système traditionnel avait creusé entre les uns et les autres, protègent les premiers des maléfices des seconds [21]. »

Comme c'est l'organisation sociale elle-même qui était source d'angoisse, le salut ne pouvait venir que d'esprits extérieurs au système. À une société trop dure on substituait une société-fantôme onirique, en opposition avec la religion officielle. L'initiation permettait la participation à un autre ordre royal, à une autre famille solidaire et puissante. L. de Heusch a parlé d'une « entreprise désespérée de récupération de la personnalité humaine aliénée » cherchant à combler le vide religieux laissé par un *Imana* distant et des défunts inquiétants.

Perspectives pour une recherche

Après ce rapide tour d'horizon concernant les croyances, rites et comportements anciens en rapport avec les défunts, revenons à notre questionnement initial. Dans le Rwanda d'aujourd'hui [22], en quoi ces éléments culturels coutumiers demeurent-ils vivants ? et en quoi ont-ils évolué, se sont-ils

21. Luc de HEUSCH, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Études d'anthropologie historique et structurale,* Université Libre de Bruxelles, 1966, p. 168-171.

22. *Cf.* Claudine VIDAL, *Sociologie des passions,* Paris, Karthala, 1991.

restructurés ? Est-ce la sensibilité traditionnelle ou la sensibilité chrétienne qui prédomine ? Quels rapports a-t-on avec ceux de sa famille qui sont morts de mort violente et n'ont peut-être pas été enterrés comme il convient ? Et quels rapports entretient-on avec ceux envers qui, d'une manière ou d'une autre, on se sent coupable ? Comment sont ressentis après des années les lieux de massacre, les lieux des charniers et des fosses communes, ou les lieux de mémoire où l'on a recueilli les restes des personnes tuées ? Et sur un plan plus intime, sous quelles formes les morts hantent-ils les souvenirs, les rêves, peut-être les délires des vivants ? Arrive-t-on à parler de ce qui s'est passé, ou est-ce recouvert par une chape de silence ? Qu'est-ce qui a favorisé, ou au contraire inhibé, le travail de deuil ? Est-ce qu'on entend dans la population des récits de morts qui sont apparus, qui se sont exprimés sur leur sort, qui ont formulé des demandes ou des accusations, qui se sont vengés ? Qu'est devenu dans un pays où le fossé entre « ethnies » s'est encore creusé le culte de Ryangombe qui, en plus de sa portée religieuse, avait aussi une visée politique ? etc., etc. Une recherche compréhensive sur tous ces sujets pourrait jeter une lumière très utile sur la psychologie individuelle et collective des Rwandais d'aujourd'hui, mais aussi sur la manière de traiter un traumatisme lourd à porter pour tout un peuple.

Mémoire Spiritaine, n° 22, premier semestre 2005, p. 131 à p. 134.

Le père Guy Theunis et le Rwanda

Annie Lenoble-Bart *

La mission a bien changé depuis ses débuts et la figure du missionnaire à longue barbe se perd. Une autre génération lui a succédé tandis qu'une relève s'est mise en place localement.

Témoin de la génération intermédiaire, à 60 ans, Guy Theunis, des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), était devenu itinérant à travers le monde des missions, avec une base, la Maison généralice de sa société, à Rome. Il a été arrêté le 6 septembre 2005 dans la zone de transit de l'aéroport de Kigali alors qu'il se préparait à rejoindre son pays natal, la Belgique. Depuis, il est en prison.

Notre dernière rencontre, toujours aussi chaleureuse, avait eu lieu à Johannesbourg en 2002, et la première au Rwanda, en 1982, lors d'une réunion de participants à *Dialogue*, revue d'inspiration chrétienne, fondée par l'abbé Massion, et qui est au cœur de ses problèmes actuels.

* Annie Lenoble-Bart a vécu et enseigné en Afrique (université nationale du Rwanda) ; professeur en sciences de l'information à l'université Bordeaux-3 ; directrice du Centre d'Études des Médias de l'Information et de la Communication (CEMIC).

L'apostolat d'un missionnaire

Ordonné le 21 juin 1969 dans la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères blancs), le P. Theunis est arrivé pour la première fois au Rwanda en 1970. Il apprend d'abord la langue du pays, le kinyarwanda, assure de nombreuses années de pastorale et d'enseignement, puis est nommé responsable des moyens de communication sociale à Kigali, en 1989.

Il participe alors à la fondation et à l'animation de plusieurs organes de presse et d'associations pour les Droits de l'Homme. Il assure le secrétariat de rédaction à la revue *Dialogue* de 1989 à 1992. Il fonde et gère les publications de l'Association Rwandaise pour la Défense des Droits de la Personne et des Libertés Publiques de 1991 à 1994 ; il est membre fondateur et collaborateur de *Pax Christi Rwanda* et de *Duharanire Amahoro* (organisme œcuménique pour la Paix), correspondant de *Reporters Sans Frontières* et de *L'Actualité Religieuse dans le Monde*.

Il quitte le Rwanda dans le dernier avion évacuant les ressortissants belges, le 15 avril 1994.

À Bruxelles, Guy Theunis continue à participer à *Dialogue* ; il est administrateur-délégué de *Radio Amahoro* (radio pour la Paix) qui a émis de juillet 1994 à juin 1996.

Après un temps de recyclage, il est nommé en Afrique du Sud. Il travaille au centre *Lumko* (Centre de formation pour les agents pastoraux) de 1998 à 2003 ; il assure dans plusieurs pays africains des sessions, préparant les possibilités d'assurer davantage de célébrations sans prêtres. Il est aussi, entre autres, le co-auteur d'un livre, *Acting against Poverty*, manuel à l'intention de groupes paroissiaux sur le sida, la démocratie et la paix.

Enfin, en septembre 2003, il s'installe à Rome, responsable de la formation permanente de ses confrères. Il se rendait régulièrement en Afrique où il donnait des cours et assurait des animations sur la non-violence.

Les dangers de la mission

Les faits de l'arrestation du P. Theunis et les problèmes qui ont suivi ont été relatés dans la presse quotidienne. Il venait d'organiser une session pour ses confrères travaillant en République Démocratique du Congo. Il devait regagner Bruxelles *via* Kinshasa. Vu la suppression des vols Kalemie-Lubumbashi-Kinshasa, il a décidé de passer par Kigali. À la frontière, il a sans difficulté obtenu un visa. Mais ensuite, alors qu'il était déjà en partance à l'aéroport de Kigali, il a été arrêté.

Le dimanche 11 septembre, il a été présenté à une *gacaca* (tribunal populaire). Vu l'importance des charges portées contre lui, le mettant dans la première catégorie des génocidaires planificateurs, le juge de la *gacaca* a demandé le transfert de son jugement au Parquet de Kigali.

Pour résumer, on l'accuse – dix ans après, et alors qu'il était retourné plusieurs fois au Rwanda – d'avoir reproduit des articles d'un journal extrémiste dans *Dialogue*, même si c'était à titre de citation pour les dénoncer ; d'avoir cosigné des fax envoyés en avril 1994 au moment du génocide, et d'y avoir propagé une fausse information sur ce qui se passait alors au Rwanda.

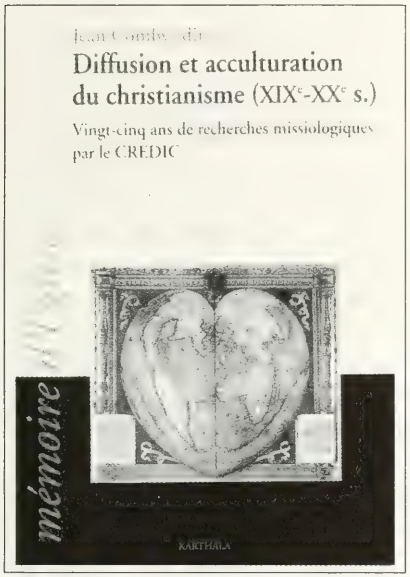
Un grand mouvement de solidarité s'est déclenché en sa faveur, non seulement de la part de ses supérieurs mais aussi dans toute la société civile car si quelqu'un peut sembler au-dessus de tout soupçon, c'est bien lui. Mais on mesure, à travers son action, combien un gouvernement peut ne pas supporter que la presse ne dise pas strictement ce qu'elle veut faire entendre ! Durant ses 19 années de participation à la revue *Dialogue*, Guy Theunis, a surtout écrit des recensions de livres. Il a rédigé quelques articles et éditoriaux, mais pour reproduire les faits et donner un peu d'espérance à un pays déchiré. Robert Ménard, Secrétaire Général de Reporters sans Frontières, a dit de lui sur RFI, le 12 septembre : « Nous le connaissons depuis des années. C'est le contraire de quelqu'un qui incite à la haine. C'est quelqu'un qui a toujours défendu les idées de tolérance, de respect des autres. Il a passé sa vie justement à combattre la haine ethnique et toutes ces accusations n'ont rien à voir avec lui. »

Les Droits de l'Homme et la communication non-violente étaient devenus au fil des années les grandes orientations missionnaires du P. Theunis. En tant que cofondateur de l'Association Rwandaise pour la Défense des Droits de la Personne et des Libertés Publiques, il a fait éditer deux rapports sur les droits de l'homme au Rwanda qui ont été d'une très grande importance pour alerter l'opinion internationale sur toutes les exactions commises entre septembre 1991 et octobre 1993, aussi bien par les responsables gouvernementaux que par leurs opposants. La diffusion de ces textes avait permis l'enquête internationale qui a révélé au monde ce qui se passait au Rwanda avant 1994.

Après son retour en Belgique, Guy Theunis a activement aidé à la mise sur pied et à l'animation de la Radio *Amahoro*. Les émissions diffusées sur *Africa n° 1* et *Voice of Peace*, appelaient à la paix et à la réconciliation après le génocide. Il n'a pas hésité à témoigner devant le Sénat belge et l'Assemblée Nationale Française.

Son gouvernement, ses amis se démènent pour le faire rapatrier mais, *au moment où cet article est mis en pages*, voilà deux mois qu'il est emprisonné, enjeu de la volonté du gouvernement de mettre en cause le rôle de l'Église catholique au Rwanda, héritière directe de la mission.

Mémoire Spiritaine, n° 22, premier semestre 2005, p. 135 à p. 155.



La Missiologie, un vaste monde

À propos d'un recueil du Crédic sur vingt-cinq ans de recherches missiologiques

Jean-Dominique Durand

Professeur d'histoire contemporaine à l'université Lyon-III, historien du christianisme, notamment italien, Jean-Dominique Durand est bien connu de nos lecteurs puisque Mémoire Spiritaine *a publié les actes de deux colloques [1] qu'il avait organisés à Rome quand il était conseiller culturel de l'ambassade de France près le Saint-Siège et directeur du centre Saint-Louis-de-France [2]. À l'occasion de la publication d'un volume anthologie de ses vingt-cinq années de recherches missiologiques, le Crédic* (voir ci-dessous)

1. « L'esclavage, négation de l'humain. Colloque du Centre Saint-Louis de France, Rome, 6 et 7 novembre 1998 », *Mémoire Spiritaine*, n° 9, premier semestre 1999 ; « La France, pays de missionnaires. Centre Saint-Louis de France, Rome, 5 octobre 2000 », *Mémoire Spiritaine*, n° 13, premier semestre 2001.

2. Son dernier ouvrage : *L'Esprit d'Assise. Discours et messages de Jean-Paul II à la Communauté de Sant'Egidio. Une contribution à l'histoire de la paix*, Paris, Cerf, 2005, 203 p.

avait demandé à Jean-Dominique Durand de relire l'ensemble des contributions retenues et d'en tirer quelques conclusions insérées en fin de volume. Ce sont ces pages – légèrement adaptées – que nous reproduisons ci-dessous : elles soulignent tout l'intérêt de ce volume paru sous la direction de Jean Comby [3].

Voici vingt-cinq ans, le Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme, mieux connu sous son sigle CREDIC (Crédic), était fondé à Lyon en s'appuyant sur la double richesse lyonnaise en matière missionnaire, une richesse historique dont la mémoire reste vive, et en matière universitaire avec son puissant pôle de recherche et d'enseignement en histoire religieuse moderne et contemporaine dans les Universités d'État de Lyon 2 et Lyon 3, et à l'Université catholique, ce que Jacques Gadille – qui a imaginé et créé le Crédic – appelle « la matrice lyonnaise », à partir de laquelle le Centre a essaimé bien au-delà, notamment vers la Belgique et la Hollande.

Vingt-cinq ans est un temps raisonnable pour l'historien pour observer le chemin parcouru. Ce livre, résolument international avec ses quarante contributions de trente-sept auteurs de huit nationalités différentes, permet d'en mesurer les avancées et les complexités, bien qu'il ne recouvre pas l'ensemble des vingt-cinq années d'activité, le choix ayant été assumé par les éditeurs de s'arrêter, dans la sélection des textes retenus, à 1997, c'est-à-dire de se limiter à l'époque artisanale où les Actes de la Session annuelle étaient publiés avec les maigres moyens humains et financiers du bord, avant de les intégrer à la prestigieuse collection *Mémoire d'Églises* de Karthala. La liste des vingt-deux volumes disponibles et les études rassemblées ici permettent de définir l'originalité du Crédic dans le paysage scientifique, et de dégager dans le vaste monde de la missiologie, les grands thèmes de recherches et de débats tels qu'ils transparaissent dans le présent ouvrage [4].

Une démarche de connaissance historique

Le Crédic a été fondé par des universitaires et des hommes et des femmes d'Église, mais en dehors de l'Université et des Églises, ou plutôt à la

3. Jean Comby (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe-XXe s.). Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le Crédic*, Paris, Karthala, 2005, 690 p. (Coll. « Mémoire d'Églises »), 35 euros.

4. Les notes renvoient aux contributions de chaque auteur dans le volume.

rencontre de plusieurs universités et des différentes confessions chrétiennes, sûr moyen de préserver la liberté d'action, et, du point de vue universitaire, d'éviter les méandres compliqués des politiques de recherche officielles, et d'échapper aux aléas des nominations universitaires. Ce n'était pas la voie de la facilité, notamment financière, mais c'était sans aucun doute celle de l'efficacité. L'objectif était de donner toute sa place à l'histoire missionnaire, dans un contexte de développement dans les universités françaises, de l'histoire religieuse, sur laquelle toute une réflexion problématique se mettait en place autour de Jean-Marie Mayeur et Jacques Gadille qui contribuèrent à la fondation de l'Association Française d'Histoire Religieuse Contemporaine, et de Claude Langlois. Jean Comby rappelle combien l'histoire missionnaire était plutôt marginale, et souffrait d'une double tendance opposée : à l'apologétique et à la condamnation idéologique du fait missionnaire lui-même [5]. La science missionnaire était aussi un parent pauvre dans les préoccupations scientifiques des Universités catholiques : à quelques années de l'action dynamique du jésuite Pierre Charles à Louvain, Jean Pirotte parle de la subsistance, en 1991, de « quelques cours témoins » [6].

Il fallait donc donner à la connaissance du fait missionnaire un élan scientifique, pari difficile à tenir dans un contexte marqué par les contestations des années 1960 et 1970, de remise en cause radicale et passionnelle, qui rendait difficile le travail des historiens et des théologiens [7]. En 1974, cinq ans avant la fondation du Crédic, paraissait dans *Spiritus* l'article fameux de Fabien Eboussi Boulaga demandant le repli des missionnaires, la démission.

La mission du Crédic était donc, et reste jusqu'à aujourd'hui, avant tout de rétablir, ou plutôt simplement d'établir « la connaissance historique » selon la méthode d'Henri-Irénée Marrou, seul moyen, pour, à partir des faits, construire un vrai débat sur la mission [8]. Les réactions de nombreuses personnalités religieuses à la création du Crédic, citées par Jacques Gadille [9] – de Mgr Gilson à Mgr L'Heureux, et au cardinal de Lubac –, éclairent bien le vide qui était comblé face à ce que ce dernier dénonçait comme « une grande ignorance de l'histoire missionnaire », dangereuse du point de vue ecclésiologique comme

5. Jean Comby, « Diffusion et acculturation du christianisme », p. 5-7.
6. Jean Pirotte, « Pierre Charles sj, à Louvain. Les formes d'une " action " missionnaire », p. 121-137.
7. Maurice Cheza, « Débats autour des enjeux et de la stratégie missionnaires dans les années 1970 », p. 577-587.
8. Marc Spindler, « La méthode du CRÉDIC », p. 21-29.
9. Jacques Gadille, « La naissance du CRÉDIC », p. 11-20.

du point de vue théologique. Cette préoccupation n'a pas pris une ride aujourd'hui, dès lors que l'on voit le Parlement français se donner le ridicule de voter une loi inapplicable [10], qui entend dire aux historiens ce qu'ils doivent écrire de la colonisation, thème si sensible dans les mémoires collectives des peuples, mais aussi si lié à l'histoire missionnaire.

La démarche du Crédic est donc avant tout méthodologique comme l'ont souligné Marc Spindler et Jacques Gadille au Colloque de Stuttgart en 1985 [11], fondée sur la liberté des recherches en partant des points de vue les plus divers, et sur la confrontation des résultats. Ces colloques du Credic accordent toujours une grande place à l'historiographie (le tout premier volume publié en 1982 est un état des lieux de la bibliographie, des sources et des mémoires et thèses), aux questions de méthode – parfois fastidieuses mais indispensables – et à l'attention portée aux travaux d'un certain nombre de prédécesseurs dont les réflexions ont contribué à orienter la mission elle-même, et à offrir aux historiens des modèles de réflexion. C'est le cas du « modèle Moshesh » présenté par Marc Spindler [12], qui montre comment un fait historique peut se transformer en modèle qui nourrit l'imaginaire, influence l'action sur plusieurs générations, mais aide également l'historien à maîtriser des modèles d'interprétation.

Il est donc important de revenir sur certains penseurs de la mission : sur les thèses du chanoine Léon Joly avec Maurice Cheza [13] ; sur les travaux et les innombrables initiatives du père Pierre Charles à Louvain avec l'AUCAM, Association Universitaire Catholique pour l'Aide aux Missions, et celles à sa suite du père Joseph Masson sj, analysées par Jean Pirotte [14] ; sur le père Henry, dominicain fondateur en 1958 de *Parole et Mission*, étudié par Athanase Kapopwe Kilongoshi [15] ; sur les travaux des Allemands Warneck, Hermann Nekes, Joseph Schmidlin, évoqués par Philippe Laburthe-Tolra [16] ; sur l'action

10. « Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer... » (Article 4 de la loi du 23 février 2005.)

11. Jacques GADILLE, « Les modèles d'interprétation de l'accueil ou du refus du christianisme. Essai de clarification des interprétations historiques », p. 33-50.

12. Marc SPINDLER, « Le modèle Moshesh dans la missiologie protestante du XIX^e siècle », p. 49-63.

13. Maurice CHEZA, « Les thèses du chanoine Joly et leur influence sur le père Lebbe », p. 65-76.

14. Jean PIROTTE, contribution citée.

15. Athanase KAPOPWE KILONGOSHI, « La pensée missiologique du père Antonin-Marcel Henry op », p. 139-151.

16. Philippe LABURTHE-TOLRA, « La mission catholique allemande du Cameroun (1890-1916) et la missiologie », p. 227-249.

missionnaire de Maurice Leenhardt vue par Jean-François Zorn [17] ; et sur le père Vincent Lebbe cher à Claude Soetens [18]. Bien d'autres seraient encore à citer, comme le père Aupiais, le cardinal Lavigerie et tant de fondateurs de congrégations missionnaires. Chateaubriand lui-même, à travers la figure romantique du missionnaire du *Génie du Christianisme*, contribua indirectement à cette recherche d'une connaissance de la mission qui est au cœur de la démarche du Crédic.

En effet, la missiologie n'est pas d'emblée une science en soi, et les fondateurs et acteurs du Credic l'ont bien compris : la missiologie serait plutôt la mise en commun de plusieurs sciences habituellement autonomes. En partant d'une démarche historienne, en établissant les faits, ils ont amplement renouvelé « les sciences de la mission » en jetant des ponts entre des hommes et des disciplines qui ont généralement tendance à s'ignorer.

Une démarche quadruplement « inter »

La connaissance des missions ne peut se faire sérieusement qu'à partir d'une démarche quadruplement « inter » : – *internationale,* puisque le fait missionnaire est universel – même si l'on peut regretter que la recherche reste massivement européenne, une seule session du Crédic s'est tenue hors d'Europe, au Québec, en 2001 ; – *interconfessionnelle,* c'est-à-dire résolument œcuménique, même si le monde orthodoxe reste absent, et il serait intéressant de se confronter à la notion de mission laïque ; – *interdisciplinaire,* en faisant se rencontrer notamment des historiens, des géographes, des théologiens, des anthropologues, des ethnologues, des linguistes, des sociologues ; – *interinstitutionnelle* en rassemblant des membres d'Universités d'État, d'Universités catholiques, de Facultés de théologie catholiques et protestantes, de missiologie, de Centres de recherche divers. Le Crédic, avec ses sessions annuelles de fin d'été, à l'organisation décontractée et peu académique, a donc provoqué un véritable bouillonnement de rencontres entre les cultures, les disciplines, les confessions, les nationalités, mais aussi tout simplement, entre les personnes, clercs et laïcs, chercheurs universitaires et témoins,

17. Jean-François Zorn, « Comment Maurice Leenhardt a-t-il fortifié l'action des *nata*, pasteurs autochtones, en Nouvelle-Calédonie ? », p. 77-98.

18. Claude Soetens, « Mission chrétienne en Chine selon Ricci et méthode de Tientsin (Vincent Lebbe) », p. 99-119.

acteurs de terrain, comme se présente ici le pasteur Henri Vernier [19], et entre les générations – avant et après la décolonisation, avant et après Vatican II – aux vécus très différents.

En résumé, la démarche du Crédic est audacieuse, stimulante, elle rejoint à bien des égards ce que le pape Jean-Paul II attendait de l'histoire en terme de méthode et d'objectifs. Celui-ci, en effet, dès le début de son pontificat, en 1979, voulut que l'on reprît à nouveaux frais l'affaire Galilée, selon une méthode pluridisciplinaire, pour éclairer en toute liberté un aspect complexe et délicat de l'histoire de l'Église. L'approche du grand Jubilé de l'an 2000 l'amena à encourager sans cesse le recours à l'histoire an de « purifier » la mémoire de l'Église dans une démarche de repentance qui impliquait fortement les historiens car il faut bien connaître le passé, rendre compte de la complexité de l'histoire et bien souvent de son ambivalence, pour s'approcher de la vérité et travailler avec rigueur et sérieux [20]. Dans sa Lettre apostolique *Les chemins de l'Évangile*, du 29 juin 1990, le Saint-Père évoquait le V^e^ centenaire de l'évangélisation de l'Amérique qui serait célébré deux ans plus tard, pour montrer que cette commémoration devait être « une occasion propice » pour « une étude historique rigoureuse, une mise en jugement équitable et une évaluation objective de cette entreprise singulière qui doit être considérée dans la perspective de son temps et avec une claire conscience ecclésiale [21] », et il rappelait aux historiens qu'il attendait d'eux « un apport valable, sérieux et objectif, un jugement serein sur ces événements » pour « rechercher la vérité des faits sans être conditionné par des intérêts partisans ou par des préjugés interprétatifs ».

Cette définition pourrait être reprise telle quelle par le Crédic. Or la recherche historique, a dit encore Jean-Paul II à l'occasion de divers colloques historiques, ne gêne pas l'Église parce que la vérité, même si elle est difficile à vivre, « nous libère de l'erreur et elle nous rend libres d'aimer » (Allocution aux participants au Colloque international consacré les 16 et 17 décembre 1999, à Jan Hus) [22] ; cette connaissance est même indispensable aux théologiens et

19. Henri VERNIER, « Problèmes scolaires rencontrés par les missions protestantes en Polynésie française (XVIII^e^-XX^e^ siècles) », p. 185-198.

20. *Cf.* COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation. L'Église et les fautes du passé*, Paris, Cerf, 2000, 94 p.

21. « Les chemins de l'Évangile. Lettre apostolique aux religieux et religieuses d'Amérique latine à l'occasion du V^e^ centenaire de l'évangélisation du Nouveau Monde ». Texte original dans *L'Osservatore Romano* du 27 juillet 1990. Traduction française : *La Documentation Catholique (DC)*, n° 2013, 7 octobre 1990, p. 834-844. Citation, N° 4, p. 835a.

22. « Discours aux membres d'un Congrès international sur Jean Hus », 17 décembre 1999, *DC*, n° 2218, 16 janvier 2000, p. 62-63. Citation, N° 4, p. 63.

au Magistère lui-même qui, grâce à la science historique, élaborée librement et dans la confrontation avec d'autres disciplines, « seront mis en condition d'exprimer un jugement fondé objectivement » (Allocution au Symposium sur l'Inquisition, 28 au 28 octobre 1998) [23].

Il n'est pas sûr que les responsables du Crédic aient médité sur ces paroles de Jean-Paul II et sur la mission qu'il confiait volontiers aux historiens, d'autant plus que ces interventions n'ont pas reçu une grande diffusion. Il n'en reste pas moins vrai que le rapprochement est intéressant et que la réflexion de Jean-Paul II a toute sa place dans les problématiques méthodologiques définies par le Crédic : développer une recherche historique scientifique en liens avec les acteurs de la mission et porteuse d'une réflexion ecclésiale sur le passé et sur le présent, donc sur l'avenir.

Trois thèmes récurrents

Se situant à la fois à plusieurs carrefours méthodologiques, disciplinaires et confessionnels, les grands thèmes qui émergent des sessions annuelles du Crédic suscitent des débats animés. Les textes ici rassemblés en donnent une bonne idée. Je propose de retenir trois de ces thèmes, qui courent tout au long des différentes interventions : – la relation entre mission et colonisation ; – la nécessité de « planter l'Église » ; – le poids des mots entre acculturation et inculturation.

Mission et colonisation

La relation entre mission et colonisation se trouve au cœur de la question missiologique. Le problème fut posé déjà par le chanoine Joly qui attribuait au début du XX^e^ siècle, les difficultés de pénétration du christianisme en Asie à la présence colonisatrice des puissances occidentales qui certes assurait aux missionnaires la sécurité et garantissait la liberté religieuse, mais qui les compromettait en même temps en assimilant définitivement le christianisme à l'étranger envahisseur. De ce fait, les missionnaires modernes, si on les comparait aux premiers apôtres et à leurs disciples immédiats qui ont converti l'Empire romain, ont été, disait-il, « infidèles à la méthode apostolique ».

23. « Discours au symposium international sur l'*Inquisition* », 31 octobre 1998, *DC*, n° 2193, 6 décembre 1998, p. 1005-1006. Citation, p. 1006b.

Claude Soetens montre combien cette préoccupation fut aussi celle du père Lebbe, combien son regard fut critique, conscient du mal que les Traités inégaux pouvaient faire à la diffusion du christianisme en Chine. Or Jean Comby note pour sa part, que pour les *Annales de la Propagation de la Foi,* « la guerre de l'opium (1842) est providentielle pour l'annonce de l'Évangile » [24], et l'on sait, comme le dit Claude Prudhomme, que « l'ensemble des missions catholiques s'est rallié sans difficultés au partage colonial » précisément parce que la colonisation garantissait « la paix, la sécurité, le droit de communiquer, de circuler, de prêcher librement » [25]. Les avantages offerts par les fourgons du conquérant étaient si évidents, que leurs conséquences en terme de compromissions étaient occultées aux yeux de la plupart des missionnaires et de leurs congrégations. Pas de tous heureusement. Vincent Lebbe pensait qu'il fallait au contraire libérer la mission de ses attaches coloniales et l'insérer dans le monde chinois. C'était aussi la position d'un Joseph Schmidlin au Cameroun lorsqu'il mettait en garde le missionnaire contre toute compromission nationaliste, « l'invitant, écrit Philippe Laburthe-Tolra, à chercher dans les coutumes les points d'ancrage de la foi et surtout à soutenir l'indigène contre toute injustice : que jamais la mission ne se fasse complice des atteintes portées aux droits, à la langue, au style de vie quotidien des indigènes ». Or, dès sa fondation, la Congrégation romaine de la Propagande avait averti les missionnaires de ne pas exporter les mœurs et les coutumes de leur propre pays, mise en garde sans cesse répétée par les fondateurs des principales congrégations missionnaires. Ces interventions, écrit Claude Prudhomme, « auraient pu constituer des antidotes efficaces à l'ethnocentrisme ambiant », observant aussi que même l'argument du respect des pouvoirs établis tiré de l'Épître de Paul aux Romains, si souvent utilisé en Europe, n'a pas permis de défendre « les droits des États indigènes contre les appétits occidentaux ».

On peut aller jusqu'à parler d'une véritable fusion mission/colonisation. David Gardinier écrit au sujet des Philippines : « Le 13 juillet 1898, deux mois après la victoire américaine de la baie de Manille, des représentants de quelques sociétés missionnaires se sont réunis à New York pour organiser les œuvres dans les Philippines, Cuba et Puerto Rico [26] ». Une telle fusion

24. Jean COMBY, « L'appel à la mission à travers les *Annales de la Propagation de la Foi* (1822-1860) », p. 445-456.

25. Claude PRUDHOMME, « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales : le point de vue catholique », p. 541-559.

26. David GARDINIER, « Les missions protestantes aux Philippines (1898-1941) », p. 251-262. Citation, p. 251.

s'appuyait sur l'action civilisatrice assimilée à une forme de guerre juste. La colonisation ne traquait-elle pas les trafiquants d'esclaves comme les maladies pandémiques ? Dans ce cas, elle serait providentielle, avec un partage des tâches entre l'État colonial ayant en charge la gestion des hommes et des ressources, et les missions ayant le devoir de conduire les peuples vers le Christ. Les *Annales de la Propagation de la Foi* sont révélatrices des mentalités à une époque où la colonisation française était pourtant encore limitée : on y exaltait une France chrétienne présente dans le monde, et porteuse à la fois de la civilisation et du christianisme. Luc Vints montre bien la superposition du film missionnaire et du film colonial comme « justification de l'intervention européenne et catholique dans le monde non-européen et non-catholique » [27]. En l'attachant à l'œuvre civilisatrice coloniale, on exaltait la grandeur de la mission : « Nos compatriotes, des Prêtres, des Frères, des Sœurs y travaillent [dans le continent noir] en grand nombre et y portent aux nègres décadents notre sainte foi et notre civilisation. » Un bon exemple de cette confusion est donné par les frères de Ploërmel présentés par Denise Bouche, dont l'implantation au Sénégal entra dans un véritable plan de colonisation [28].

La confusion fut dommageable sur le long terme à la mission à un double point de vue. D'abord, lorsque les relations entre l'État colonisateur et les missions se tendirent pour cause, par exemple, en ce qui concerne la France, de politique anticléricale, comme le montrent les documents mis à jour par Paule Brasseur [29]. Les frères de Ploërmel en firent les frais dès 1903. En Nouvelle Calédonie, Maurice Leenhardt dut être attentif aux traductions de l'Évangile en langue louailou plutôt qu'en maré, « le vocabulaire maré étant considéré comme celui qui devrait servir à préparer une nouvelle insurrection » et suscitant donc la méfiance et les craintes des autorités. Aux Antilles, l'œuvre du père Joseph Janin relue par Juan Roblès, montre, sous l'Ancien Régime, une tentative d'évangélisation étatiste par « un clergé de fonctionnaires dans les mains du gouvernement », puis son remplacement au XIX^e^ siècle d'un clergé « colonial » mais indépendant de l'État [30]. Pour le Rwanda, Annie Lenoble-Bart souligne les ambiguïtés entre la presse catholique missionnaire

27. Luc VINTS, « Le film missionnaire en Belgique : histoire, conservation, analyse », p. 489-503.

28. Denise BOUCHE, « Les Frères de Ploërmel et la formation d'une élite sénégalaise (1841-1904) », p. 211-225.

29. Paule BRASSEUR, « La perception du christianisme par les administrateurs français en Afrique noire au lendemain de la deuxième guerre mondiale », p. 279-287.

30. Juan ROBLÈS, « Clergé colonial et clergé indigène dans les Églises créoles françaises (1815-1938), d'après l'œuvre historique du père Joseph Janin », p. 199-209.

et les autorités coloniales belges [31]. Il faudrait ici s'arrêter aussi sur les chocs impliqués par les changements de tutelle coloniale (au Cameroun, au Rwanda par exemple) parfois accompagnés d'un changement missionnaire radical, à l'exemple de la Polynésie passant de la Mission anglaise et protestante à l'autorité française qui entendait, comme le dit Henri Vernier, « faire rapidement table rase de l'influence anglaise » en s'appuyant sur les missionnaires catholiques, parce que « qui disait protestant, disait anglais ».

Ne serait-ce pas du fait de l'installation du pouvoir colonial détruisant les structures politiques locales, que l'on dut renoncer au rêve de quelques « Clovis » africains ou asiatiques, qui sur le modèle mythique de Moshesh, auraient entraîné des peuples entiers sur la voie de la conversion au christianisme ? Dans leur double étude sur « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales », Claude Prudhomme pour le catholicisme et Jean-François Zorn pour le protestantisme, montrent que le modèle de « la conversion par le haut » apparut vite étranger tant à la missiologie catholique que protestante [32].

Or précisément la confusion avec la colonisation devint particulièrement dommageable à la mission lorsque la prise de conscience de la nécessaire émergence d'Églises locales s'affirma. La contradiction devint alors insoutenable.

Des Églises locales

« Planter l'Église », visible, « stable », « complète », « bâtie », comme le disait le père Pierre Charles [33], était-ce compatible avec la colonisation ? En fait il semble bien qu'il y ait une incompatibilité existentielle. En effet, la mission, même accompagnatrice de la colonisation, s'en séparait d'une manière fondamentale car elle était présente en territoire colonial, mais pour soutenir, aider, libérer. Cette contradiction qui fut profondément vécue par une personnalité comme Charles de Foucauld, est clairement perceptible dans le film missionnaire, comme le note Luc Vints : « Les films missionnaires

31. Annie Bart, « Cinquante ans de presse catholique rwandaise (1933-1983) », p. 471-487.

32. Claude Prudhomme, « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales : le point de vue catholique », p. 541-559 ; Jean-François Zorn, « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales : le point de vue protestant », p. 561-575.

33. *Cf.* la contribution de Jean Pirotte, « Pierre Charles sj à Louvain... »

s'inscrivent dans la tradition du film colonial [...]. Mais – et cela est important – le film missionnaire a vite accordé une place d'honneur à l'indigène, sans doute à titre d'évangélisé ou d'évangélisable [34]. » Le colonisé, créé à l'image de Dieu, était un être humain, digne donc de recevoir le Christ, et cela changeait tout. On le mesure à travers l'extraordinaire travail de découverte des cultures locales, d'adaptation dans les conditions les plus difficiles au prix souvent de sa propre vie, du fait du martyre ou des maladies, thèmes qui alimentaient toute la littérature missionnaire, non sans une exaltation ou un romantisme hérité de Chateaubriand, mais qui reflétaient cependant une réalité. Les images de dévotion sur lesquelles travaille Jean Pirotte en témoignent bien [35]. La mission était aussi un acte d'amour. Jules Monchanin écrivait le 30 novembre 1937 : « La missiologie est œuvre d'amour : elle part de l'amour ; elle aboutit à l'amour ; elle passe par l'amour. »

Le projet d'implantation d'une Église locale dans tel territoire, médiatrice du salut divin, conduisait à la formation inéluctable d'une élite indigène, donc à une action en faveur du pays colonisé à évangéliser, au détriment tôt ou tard, de la métropole politique. Le conflit était inévitable à terme entre l'émergence grâce aux missions de nouvelles élites indigènes et l'autorité coloniale. Joseph Folliet dans sa thèse *Le Droit de colonisation. Étude morale, sociale et internationale* (1932) et les interventions des Semaines Sociales de 1930 et de 1948 consacrées aux questions coloniales l'avaient bien perçu.

Mgr Roncalli, futur pape Jean XXIII, Délégué apostolique à Sofia puis à Istanbul entre 1925 et 1944, convaincu que l'Évangile n'appartient pas à une nation seule, croyait dans le processus d'indigénisation du christianisme dans les différentes identités culturelles, et il s'attachait dans ses fonctions diplomatiques, au grand dam de leurs ambassadeurs respectifs, à mettre de la distance avec les « puissances catholiques », y compris l'Italie, toujours promptes à récupérer le représentant du Pape, afin d'éviter que le catholicisme ne paraisse inféodé à l'étranger.

Le thème de l'Église locale est récurrent dans les écrits missiologiques depuis longtemps. En 1907, dans *Le Christianisme et l'Extrême-Orient,* Léon Joly appelait de ses vœux l'instauration d'un clergé local « complet » c'est-à-dire incluant l'épiscopat. Cet engagement, cher aussi au père Lebbe même s'il ne se retrouvait pas dans toutes les théories du chanoine, fut l'objet de débats et de polémiques qui se prolongèrent bien après l'encyclique

34. Luc Vints, art. cit., p. 503.

35. Jean Pirotte, « Construire sa propre image. L'Église, la mission, les peuples dans l'imagerie de dévotion (1840-1890) », p. 457-470.

Maximum Illud de Benoît XV (1919), suivie en 1920 de l'Instruction *Quo efficacius* qui rappelait aux missionnaires qu'ils étaient au service de l'Église universelle et de l'évangélisation, et non de leur propre patrie. Ces documents du magistère romain reconnaissaient la nécessité de déboucher sur l'établissement des Églises locales et ouvrirent la voie à l'ordination des six premiers évêques chinois en 1926. Ce fut aussi l'un des combats majeurs du père Pierre Charles. En 1931, Georges Goyau soulignait que l'objectif de la mission était moins de convertir (d'où la méfiance de nombreux missiologues à l'égard des chiffres de conversions, des baptêmes) que d'édifier une chrétienté. Le problème était de savoir à quel moment ? Fallait-il une longue période d'approche comme la concevait Matteo Ricci à la fin du XVI^e siècle, fallait-il espérer dans un improbable Clovis local qui permettrait une conversion globale, fallait-il de nombreux baptêmes au préalable, l'établissement d'une hiérarchie locale venant parachever une lente évolution ? L'évolution rapide des esprits liée aux accélérations de l'histoire, en particulier du fait des guerres mondiales et de leurs conséquences sur les mondes extra-européens, ne permit pas de respecter les temps longs auxquels les Églises sont habituées. Claude Lange signale qu'au Vietnam, les premiers prêtres vietnamiens furent ordonnés en 1668, et en 1885, il y en avait 300, mais tous les vicaires apostoliques étaient étrangers ; ce n'est qu'en 1933, plus de 260 ans après le premier prêtre, qu'un évêque fut nommé coadjuteur avec droit de succession à Phat Diêm, et c'est en 1960 que Jean XXIII établit la hiérarchie ordinaire [36]. Cette chronologie est impressionnante par sa lenteur. Le problème a été commun aux protestants et aux catholiques, mais il s'est certainement posé d'une manière plus aiguë à ces derniers. En Nouvelle Calédonie, la mission protestante a mis en place très vite un corps de pasteurs canaques, les *nata*, que Maurice Leenhardt sut ensuite développer et « fortifier », sans pour autant mettre en cause le rôle du missionnaire [37].

L'établissement d'une Église locale était un problème ecclésiologique, mais aussi éminemment politique. David Gardinier en montre les enjeux pour les Églises presbytériennes américaines aux Philippines ; Élisabeth Dufourcq note l'irritation suscitée par le sacre des évêques chinois chez les diplomates français, à Paris, à Pékin comme à Rome. Ils y voyaient avant tout un risque d'exaltation du nationalisme chinois et dévoilaient une vision plutôt

36. Claude LANGE, « Des vicaires apostoliques missionnaires à l'épiscopat vietnamien au XX^e s. », p. 589-600.

37. *Cf.* Jean-François ZORN, « Comment Maurice Leenhardt a-t-il fortifié l'action des *nata*... »

caricaturale de l'action du père Lebbe. Il est vrai que pour l'Église, il y avait là le moyen de se dégager de la tutelle française sur les missions et donc de séparer, comme le souhaitait Mgr Celso Costantini, Délégué apostolique à Pékin en 1922, le christianisme de son image de « religion des dominateurs », même s'il était déjà bien tard [38].

Un problème récurrent et pourtant semble-t-il peu abordé en soi, qui a sans doute pesé sur la création des Églises, est celui du conflit/concurrence entre les confessions chrétiennes. Les *Annales de la Propagation de la Foi* sont pleines d'« insinuations malveillantes sur les missionnaires protestants » toujours accusés d'être au service des intérêts britanniques. Des exemples divers, qui vont de la Polynésie à l'Afrique du Sud, révèlent les tensions qui ne s'atténuèrent qu'après le concile de Vatican II. Cette hostilité est invoquée par de nombreuses interventions, mais il serait utile d'en approfondir les implications et la vision qu'en avaient les principaux intéressés, c'est-à-dire les nouveaux évangélisés tandis que le pasteur Vernier note avec pudeur que « cette tension dépourvue d'aménité laissera des traces peu compatibles avec l'esprit chrétien ». Il y a là un aspect de la mission, en termes d'affaiblissement mutuelle par le conflit entre chrétiens, en termes d'image du christianisme sur les populations à évangéliser, qui reste certainement à approfondir.

Il convient, par ailleurs, d'être très attentif à la chronologie en relevant une accélération des prises de conscience au cours du XX^e^ siècle, d'abord au début du siècle au contact des réalités chinoises mais aussi japonaises, une accentuation sous l'impulsion de Rome au lendemain de la Première Guerre mondiale avec un approfondissement des réflexions de théologiens et de missiologues, et la mise en place du début d'une première hiérarchie complète en Chine, enfin le développement des « plantations » des Églises locales dans les décennies 1950 et 1960, avec la marche inexorable (mais perçue seulement par une minorité) vers les indépendances et avec Vatican II dont la réception provoqua parfois de véritables séismes si l'on en croit le cas – sans doute pas isolé – du diocèse de Kroonstad en Afrique du Sud et l'évolution copernicienne de son évêque Mgr van Velsen que Philippe Denis décrit [39]. Là encore, le cinéma offre bien des perspectives d'études, comme en témoigne le film *Tokende* de Gérard de Boe présenté à Bruxelles en 1958, qui retrace

38. Élisabeth Dufourcq, « Le sacre des évêques chinois (28 octobre 1926) dans un contexte de guerre civile vu par les dépêches diplomatiques françaises de juin 1926 à mai 1927 », p. 263-277.

39. Philippe Denis, « La réception du Concile Vatican II dans le diocèse de Kroonstad (Afrique du Sud) », p. 613-624.

l'histoire des missions catholiques au Congo, où le missionnaire blanc devient un prêtre noir. Ici, très stimulante est la notion même de « déplacement » de la vocation missionnaire – d'un triple point de vue géographique, sociologique et théologique – sur l'arc chronologique de près d'un siècle que sœur Marie-Thérèse de Maleyssie applique aux congrégations féminines, mais qui pourrait être élargie [40].

Cependant, comme le montre Maurice Cheza à propos des débats parfois virulents des années 1970, le problème fut loin d'être résolu avec l'établissement d'Églises « complètes ». C'est tout le problème de la présence de prêtres *Fidei donum* étrangers et de leur place dans la nouvelle hiérarchie, comme « auxiliaires et soutiens du clergé local », comme le disait un évêque tanzanien, Mgr Sangu, au Synode romain de 1974 sur l'évangélisation. C'était le problème soulevé en 1967 par le pape Paul VI à Kampala, en appelant à la naissance d'un « christianisme africain » et les Africains à être leurs « propres missionnaires ». Mais, comme l'observe Marc Spindler, « la prise de parole des nouvelles Églises n'est pas immédiatement évidente », y compris dans le protestantisme [41].

L'un des éléments majeurs de l'établissement des Églises locales, est le rôle des laïcs indigènes, tandis que le rôle des laïcs occidentaux a été déterminant en amont dans le soutien à l'engagement missionnaire – Frédéric Ozanam dont l'action auprès de la Propagation de la Foi est retracée par Bruno Hübsch en est un bon exemple [42] – et, en complément de l'œuvre missionnaire proprement dite, avec de véritables organisations de laïcs pour développer un apostolat laïc auprès des laïcs. Le rôle pionnier de Françoise Perroton à Wallis et Futuna retracé par Frédéric Angleviel annonce ces vocations missionnaires qui se développèrent parmi des laïcs au XX^e^ siècle [43]. La Société de Maryknoll étudiée par Jean-Paul Wiest débuta dès 1911 aux États-Unis [44], et en France, Françoise Jacquin retrace le parcours du mouvement *Ad lucem* qui se développa avec le soutien du cardinal Liénart à

40. Marie-Thérèse de MALEYSSIE, « Les déplacements de la vocation missionnaire féminine de 1920 à 1990 », p. 601-611.

41. Marc SPINDLER, « L'évolution de la pensée missionnaire protestante (1948-1982). Vers une missiologie partagée », p. 529-540.

42. Bruno HÜBSCH, « Frédéric Ozanam et la Propagation de la Foi », p. 171-184.

43. Frédéric ANGLEVIEL, « L'apostolat féminin à Wallis et Futuna (1837-1886) : des catholiques lyonnaises aux sœurs autochtones », p. 355-381.

44. Jean-Paul WIEST, « Maryknoll et l'essor du laïcat missionnaire aux États-Unis (1914-1980) », p. 383-393.

partir des années 1930[45], en même temps que – à partir de 1937 – les Auxiliaires Féminines Internationales, les AFI, voulues par le père Lebbe et Yvonne Poncelet, décrites par Monique Costermans[46]. C'est surtout à partir des années 1950, avec les encycliques *Evangelii praecones* (1951) et *Fidei donum* (1957) et avec une nouvelle impulsion après Vatican II, et dans les années postérieures aux indépendances, que se développa dans l'Église catholique une théologie de la mission qui n'en réservait pas la responsabilité aux seuls clercs, mais à tous les chrétiens. Ce sont ainsi des centaines de laïcs qui, selon Jean-Paul Wiest, Françoise Jacquin et Monique Costermans, s'engagèrent, parfois en couples, dans les pays de mission. La mission fut alors « partagée par les laïcs », comme l'écrit Marc Spindler qui observe pour sa part combien « cet appel des laïcs change profondément le visage des sociétés missionnaires protestantes ».

Le véritable enjeu n'était-il pas la formation des laïcs indigènes ? La solution n'était certainement pas dans les « villages de liberté » construits au Soudan plus ou moins sur le souvenir des Réductions jésuites du Paraguay du XVII^e siècle, dont l'échec décrit par le père Roger de Benoist était patent dès le début du XX^e siècle[47]. Dans un premier temps, on insista surtout sur la formation de laïcs capables de suppléer l'action des missionnaires, les fameux catéchistes en qui on vit de « véritables pères de la foi », selon René Luneau[48]. Mais les besoins se firent sentir d'une préparation de la société. L'implantation de la J.O.C. en Afrique noire française, dont le parcours est retracé par Roger Pasquier[49], en faisant émerger un militantisme laïc africain, allait dans ce sens. Il s'agissait désormais, à partir surtout de la décennie 1950, de former de nouveaux laïcs, non plus simples auxiliaires de la mission, mais des personnes capables d'être actifs sur le terrain de la vie publique, d'être présents au moment des indépendances à des postes de responsabilité voire de décision, dans un contexte d'affirmation du marxisme dans les milieux intellectuels. Mais l'accélération des événements et les

45. Françoise JACQUIN, « Naissance du laïcat missionnaire : l'exemple d'*AD LUCEM* », p. 395-405.

46. Monique COSTERMANS, « Les femmes dans la mission : l'expérience de l'AFI », p. 407-417.

47. Joseph-Roger de BENOIST, « Des *réductions* jésuites du Paraguay (XVII^e-XVIII^e s.) aux *villages de liberté* des Missionnaires d'Afrique du Soudan occidental », p. 153-167.

48. René LUNEAU, « Fonctions, statut, appel et formation des catéchistes : table ronde », p. 337-353.

49. Roger PASQUIER, « Une nouvelle voie missionnaire, l'action catholique spécialisée : l'exemple de la JOC en Afrique noire », p. 419-444.

retards pris, furent tels, que le moment venu, on mit en avant sur le terrain politique des prêtres, comme les abbés Barthélemy Boganda et Fulbert Youlou, ou d'anciens séminaristes avec Grégoire Kayibanda, avec des résultats pour le moins mitigés. L'Université Lovanium fondée à Léopoldville par Louvain en 1954 venait tard pour garantir la formation solide et durable de laïcs, même si sa création était fort méritoire en comparaison avec le désert universitaire assuré par les États coloniaux.

Acculturation/inculturation : le poids des mots

Force est de constater que la question du laïcat reste sensible jusqu'à aujourd'hui, non pas seulement au plan de la direction de la société (encore que de nombreux exemples montrent que quarante après les indépendances le rôle de laïcs chrétiens dans la vie politique est fondamental, Madagascar notamment en témoigne), mais pour la diffusion de la parole de Dieu : les petites communautés chrétiennes de base, les *fiangonana* à Madagascar évoqués par Jean-Marie Aubert [50], les *bakambi* du Congo Kinshasa par Jean Comby, proposent une autre manière de vivre en Église et revendiquent la reconnaissance de nouveaux ministères tenant compte des réalités locales, et montrent l'importance pour un diocèse de ces nouveaux réseaux.

Un cas particulier est fourni par une certaine forme d'Église, celle des Églises indépendantes africaines nées de schismes des Églises historiques et souvent victimes à leur tour de nouvelles scissions au gré des initiatives de nouveaux prophètes ou prophétesses. Leny Lagerwelf aborde cette question complexe à travers la formation surprenante donnée par des missionnaires occidentaux, issus eux-mêmes de groupes protestants très minoritaires comme les Mennonites : un véritable enseignement théologique et biblique, donné aux cadres mais aussi aux fidèles, dont il est difficile d'évaluer les résultats [51].

L'existence et le développement dans de nombreux pays d'Afrique de ces Églises indépendantes, dont la plus célèbre est l'Église Kimbanguiste au Congo démocratique, mais qui sont encore plutôt méconnues, posent la question centrale en missiologie et dans ce livre, de l'acculturation/inculturation du christianisme.

---

50. Jean-Marie AUBERT, « Communautés ecclésiales de base : le cas de Madagascar », p. 625-630.

51. Leny LAGERWERF, « La formation des pasteurs dans les Églises indépendantes africaines », p. 631-643.

Force est de constater d'emblée que le débat est vif, au sein même du Crédic, et qu'il reste ouvert autour des mots et des concepts : acculturation, inculturation, adaptation, incarnation, indigénisation, accueil, refus, intégration, conversion ; depuis ceux ouverts par les méthodes d'approche de l'altérité par Matteo Ricci, les questionnements restent peu ou prou les mêmes parce qu'ils sont fondamentaux.

Pour sa part, Jean Comby analyse dès l'avant-propos le sens que l'on peut donner aux termes *acculturation* (tiré du vocabulaire des sciences humaines) et *inculturation* (mot nouveau à portée théologique). En effet, ce dernier terme, néologisme forgé, comme le rappelle Jacques Gadille, par des jésuites en 1969 à partir de leur expérience japonaise, est devenu à la fin des années soixante-dix une expression officielle pour traduire l'*incarnation* de l'Évangile dans une autre culture. Le Crédic a été fondé en 1979, alors que le terme *inculturation* avait été en quelque sorte officialisé l'année précédente par le père Pedro Arrupe, Général de la Compagnie de Jésus, dans sa *Lettre sur l'inculturation* du 14 mai 1978. Il fut nommé Crédic, ce qui impliquait de reprendre à son compte ce concept d'*inculturation*, et non pas Credac, ce qui aurait renvoyé à *acculturation.* Pourtant, Jean Comby pense que le terme *acculturation* « rend mieux compte, d'une manière distanciée et plus objective, des changements à la fois dans la culture destinataire de l'évangélisation, mais aussi en retour dans la culture qui a proposé le christianisme ». Jacques Gadille indique, en s'appuyant sur les lettres d'encouragement reçues des pères Congar et de Lubac peu après la fondation du Crédic, que ce dernier préférait le terme *acculturation* tandis que le premier plaidait pour *inculturation* parce que, écrivait-il, « *Acculturation* n'était que l'adaptation de cette " Église " [occidentale] ; *inculturation* signifie naissance dans et d'une culture autochtone ».

Pour Jacques Gadille, cependant, cette notion d'*inculturation* reste « ambivalente sinon ambiguë », mais elle a le mérite d'avoir aidé les chercheurs théologiens et historiens du Tiers-Monde « à chercher le nouvel équilibre entre une personnalité nationale, une nature culturelle, aussi " continue " à leurs yeux, que celle des plus anciennes chrétientés, et une Parole reçue dans toute sa force originelle ». D'où la définition du père Arrupe en 1978 : « L'incarnation du message chrétien dans une aire culturelle concrète en sorte que [...] cette expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et principe d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création. »

Ce serait donc un moyen pour surmonter l'idée d'un colonialisme persistant et pour conquérir sa propre identité. Lors du Synode romain de 1974 sur

l'Évangélisation, on avait parlé d'*incarnation.* En 1962, Elders parlait de l'*indigénisation* du christianisme et il y voyait en fait une forme d'occidentalisation. Les débats dont Valeer Neckebrouck fait état montrent la montée en puissance de la prise de conscience toujours plus forte après Vatican II, de la rencontre de la foi et des cultures, ce que la création du Conseil Pontifical de la Culture par Jean-Paul II, en 1982, a voulu prendre en compte. Du reste, il y aurait là une piste de recherche d'une grande richesse à parcourir, à travers les nombreuses publications, colloques et symposiums organisés depuis plus de vingt ans par ce Conseil présidé par le cardinal Paul Poupard, chargé d'une mission singulière, sans précédent dans l'Église catholique, pour mettre en œuvre ce que Paul VI avait ardemment souhaité avec l'encyclique *Ecclesiam suam* (6 août 1964), qui proposait une véritable théologie du dialogue.

L'idée d'*inculturation* est clairement contenue, Valeer Neckebrouck le montre avec force citations à l'appui [52], ainsi que Jean Comby dans sa conclusion [53], dans les textes majeurs de Vatican II puis dans ceux du magistère, ce qui n'empêche pas des « théologiens belligérants » de s'y opposer jusqu'à aujourd'hui. Certes, on peut se laisser tenter par les délices, voire les poisons, des débats sans fin, où l'on se jette des mots à la figure. D'ailleurs Valeer Neckebrouck en discerne les limites lorsqu'il écrit avec lucidité en conclusion de sa contribution : « On constate que tout le monde justifie son choix, mais que personne ne paraît capable de le fonder absolument. Défenseurs et adversaires racontent chacun leur histoire, plus exactement leur métahistoire, un récit de perte et un récit de résistance, rappel d'un processus de destruction et évocation d'un processus d'invention. Le problème pour la missiologie réside précisément dans le fait que les deux narrations peuvent se prévaloir d'une égale crédibilité, dérivée de part et d'autre de l'observation non prévenue du réel. Autant dire qu'il s'agit d'un débat qui n'est pas clos ! »

Mais n'est-il pas un peu vain ? Voilà une autre question quelque peu provocante. Il faut bien observer que de nombreux auteurs qui ont travaillé sur ces questions, présents dans cet ouvrage, ou ailleurs, laissent l'impression d'utiliser indifféremment les concepts d'*acculturation* et d'*inculturation.* L'important est peut-être ailleurs, et il ne faut pas le perdre de vue : il est dans les réalisations concrètes, par exemple dans l'enjeu essentiel et délicat de la

52. Valeer NECKEBROUCK, « Inculturation et changement socioculturel. Un débat qui n'est pas clos », p. 507-527.

53. Jean COMBY, « L'inculturation au début du troisième millénaire. Lectures croisées », p. 647-655.

langue, qui permet non seulement de mettre les textes sacrés à la portée des peuples évangélisés ou à évangéliser, mais aussi de traduire le christianisme dans les chants, dans les contes, c'est-à-dire au plus profond de la culture des peuples concernés. Or le recours à la langue locale était un enjeu majeur face au colonisateur.

Le père Hermann Nekes rappelait en 1919 la nécessité absolue, pour remplir le but de la mission, d'acquérir la connaissance de la culture, et en premier lieu, de la langue : « Seul celui qui parle la langue du peuple peut conquérir la confiance et l'amour du peuple », disait-il au sujet des Beti du Cameroun [54]. Les quatre études rassemblées dans le présent volume sur les problèmes de traduction sont révélatrices des difficultés, des enjeux et des chances. Théo Schneider en souligne les risques [55]. Mais comme Tran van Toan pour les traductions en vietnamien [56], Alan von der Beken [57] et Paul Coulon [58] pour les Congo, à travers des cas très concrets, il montre comment « la sensibilité des traducteurs africains à l'égard de leur propre contexte culturel, les amena souvent à se démarquer de certains des présupposés théologiques qu'ils avaient pu repérer dans les versions occidentales usuelles ». L'enjeu est bien de taille lorsque Tran van Toan dit la nouveauté que représenta l'effort de traduction quand le confucianisme et le taoïsme ne se diffusèrent au Vietnam qu'en langue chinoise, mais aussi les risques liés à certaines traductions : celle du mot – et de l'institution en même temps – *Pape*. Paul Coulon explique comment on a réussi à traduire en pays Kongo l'article du Symbole des Apôtres, « Je crois à la sainte Église catholique » : ce fut un parcours chaotique, hésitant, pour déboucher sur le choix audacieux de *kanda dia kintuâri,* qui abandonnait la fidélité aux mots français des premiers missionnaires soucieux de traductions très littérales, pour adhérer au concept culturel. Le mot *kanda* désigne dans la culture kongo « le lien unissant entre eux tous ceux qui se reconnaissent du sang de Jésus, et, par conséquent, frères et sœurs entre eux », de « la *famille* de Jésus » : l'Église, Famille de Dieu, l'image fut reprise par Jean-Paul II dans l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa* du 14 septembre 1995.

54. *Cf.* la contribution de Philippe Laburthe-Tolra.

55. Théo Schneider, « Le risque des présupposés en traduction biblique », p. 289-298.

56. Tran Van Toan, « Contribution à l'étude de la traduction vietnamienne des concepts chrétiens : le cas des sacrements et des sacramentaux », p. 323-336.

57. Alan Van der Beken, « Récit original africain du message évangélique », p. 299-312.

58. Paul Coulon, « Sur la traduction d'un article du *Credo* en pays kongo (Brazzaville) », p. 313-322.

Nous sommes en présence ici d'un vrai travail de *traduction* qui contredit la formule classique traduction = trahison, c'est-à-dire un travail d'adaptation de concepts forgés dans une culture pour les faire comprendre et adopter par une autre culture, avec d'autres modes de pensée. « Cette traduction, conclut le père Coulon, permettrait à la communauté chrétienne qui est en pays Kongo, de passer de la linguistique à la théologie, de l'adaptation à l'inculturation. »

Il est frappant de constater, dans cette évolution ultime de la missiologie, que Rome ne définit plus une norme unique. Quelle distance par rapport à l'époque des contrôles tatillons décrits par Claude Prudhomme dans sa grande thèse sur la politique missionnaire de Léon XIII ! L'émergence d'une théologie africaine et d'une théologie asiatique – dans lesquelles Jean Comby voit un « effort de relecture et de reformulation » –, l'expression de liturgies originales à travers les chants et la prière, en disent long sur cette prise de distance qui concourt elle aussi à l'inculturation. Jean-Paul II écrit dans l'encyclique *Redemptoris missio* (7 décembre 1990) : « Par l'inculturation l'Église incarne l'Évangile dans les diverses cultures et, en même temps, elle introduit les peuples avec leurs cultures dans sa propre communauté. » On se trouve désormais bien au-delà du simple (mais combien problématique en son temps !) recrutement des cadres ecclésiastiques parmi les indigènes, et on mesure l'ampleur du chemin parcouru depuis les débats romains sur les rites chinois et le refus – rapporté par Philippe Laburthe-Tolra – des Beti catholiques de récupérer dans la liturgie des éléments de leur culture traditionnelle : « Sinon, à quoi bon nous être convertis », disaient-ils au père Hermann Nekes...

Le chantier reste ouvert

La missiologie est un vaste monde. Pour s'en convaincre il suffit de parcourir la liste des titres des Actes des Sessions du Credic et les différentes approches présentes dans ce livre. Ce n'est pas un monde tranquille : il a beaucoup évolué au cours du siècle dernier, subissant des adaptations permanentes sous l'influence des vents chargés de l'histoire, il est agité de débats animés, mais le Crédic a certainement trouvé le ton juste entre la passion pour un enjeu vital pour les Églises chrétiennes, l'écoute des acteurs et des témoins, et l'analyse scientifique, distanciée.

Un grand travail a déjà été réalisé. Il reste encore beaucoup à faire : l'œcuménisme (les missions orthodoxes sont bien absentes) et les

concurrences entre les Églises, la réception de Vatican II dans les mondes missionnaires, le dialogue interreligieux, le défi de la nouvelle évangélisation dans les pays de vieille chrétienté c'est-à-dire le renouveau de la nécessité de la mission auprès des populations chrétiennes : du cri des abbés Godin et Daniel, *France, pays de mission ?* en 1943 à l'appel de Jean-Paul II, « France qu'as-tu fait de ton baptême ? » en 1980, la problématique missionnaire est intrinsèquement liée au devenir même du christianisme. Voilà de quoi rassurer, s'il en était besoin, les responsables du Crédic quant à la nécessité de leur travail scientifique.

Mémoire Spiritaine

c'est aussi une collection de livres,
complément de la revue :
« Mémoire Spiritaine - Études et documents »
(Diffusion : Éditions Karthala, Paris)

1 - René CHARRIER, *Les Frères Courage.*
Variations sur les Frères spiritains,
Paris, 1994, 240 p. dont 14 p. d'illustrations.
Prix : 15, 24 € (Frais d'envoi : 3, 51 €).

2 - Mgr GAY, *François Libermann.*
Les chemins de la Paix,
3e édition, Paris, 1995, 192 p.
Prix : 9, 15 € (Frais d'envoi : 3, 51 €).

3 - Jean ERNOULT, *Les Spiritains au Congo,*
de 1865 à nos jours.
Matériaux pour une histoire de l'Église au Congo,
Paris, 1995, 496 p.,
nombreuses illustrations : cartes, croquis, photos.
Prix : 28, 20 € (Frais d'envoi : 5, 03 €).

4 - Christian de MARE présente :
Aux racines de l'arbre spiritain :
Claude François Poullart des Places (1679-1709). Écrits et Études,
Paris, 1998, 424 p., avec 45 illustrations, relié.
Prix : 26, 68 € (Frais d'envoi : 5, 03 €).

5 - Jean ERNOULT,
Histoire de la Province spiritaine de France,
Paris, 2000, 454 p., nombreuses illustrations.
Prix : 27, 44 € (Frais d'envoi : 5, 03 €).

Mémoire Spiritaine, n° 22, deuxième semestre 2005, p. 157 à p. 168.

Nous avons lu...

Hervé PENNEC, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Éthiopie)*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Paris, 2003, 373 p., cartes de l'Éthiopie et documents annexes.

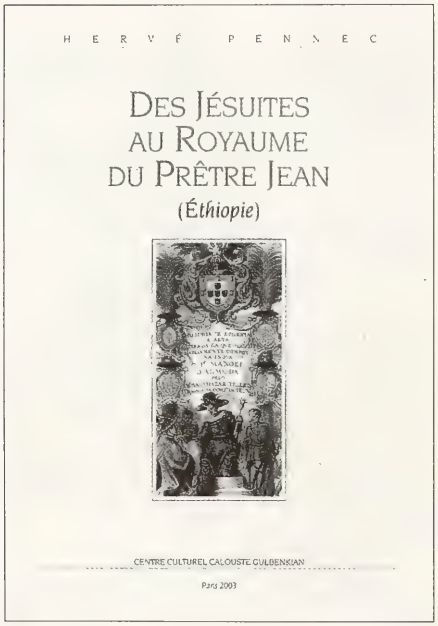
Hervé Pennec, spécialiste des relations entre l'Europe du Sud et l'Éthiopie et des enjeux de l'écriture missionnaire à l'époque moderne, aborde dans ce magnifique ouvrage fort documenté, l'histoire des relations entre le Portugal, Rome et ce royaume d'Éthiopie, identifié à la fin du Moyen âge comme le fameux « Royaume du prêtre Jean » ; relation mouvementée qui entremêle le politique et le religieux sur une terre marquée par un christianisme oriental empreint d'influences judaïques et en proie aux tentatives de conquête des Ottomans.

L'histoire de cette rencontre de deux royaumes chrétiens entre la fin du XV^e^ siècle et l'année 1633 – date de l'expulsion des missionnaires jésuites d'Éthiopie – trouve son origine dans le désir réciproque d'établir une alliance politique et militaire afin, pour le Portugal, de prendre à revers l'islam et, pour l'Éthiopie, de se défendre contre la pression des sultanats musulmans de l'est et en particulier l'Égypte mamelouk en mer Rouge.

Mais, les premières ambassades portugaises sous les rois Jean II (1481-1495) et Manuel I^er^ (1495-1521) révèlent l'existence d'un christianisme « dissident » en Éthiopie, monophysite et dépendant de la juridiction du patriarche d'Alexandrie, qui ne peut que freiner et même empêcher toute union diplomatique et militaire.

Lisbonne et Rome élaborent alors un grand projet missionnaire en Éthiopie dans l'espoir de convertir le royaume du Prêtre Jean au catholicisme. Après plusieurs tentatives infructueuses, le roi Jean III (1521-1557) engage les membres de la jeune compagnie de Jésus, nouvellement approuvée par le pape Paul III, à se rendre en Éthiopie dès 1546 dans le cadre du Padroado.

Avec l'accord d'Ignace de Loyola, fort bien documenté sur la situation religieuse du pays, la mission se donne comme triple objectif de convertir le souverain et l'amener à s'allier à Rome, de réformer les rites éthiopiens sur le modèle de l'Église romaine et de mettre en avant les bienfaits apportés par la civilisation européenne « devant entraîner une meilleure latinisation de l'Éthiopie ».



Ce projet ambitieux ne peut cependant se réaliser au départ de Lisbonne. En effet, depuis la mise en place de l'empire maritime portugais au début du XVI^e^ siècle, Goa, siège de la vice-royauté portugaise en Asie, centralise l'ensemble des activités missionnaires dans l'océan Indien au risque, bien souvent de provoquer des conflits d'autorité entre Lisbonne, Rome et Goa comme en témoigne l'affaire d'Éthiopie. Aussi, la mission débute-t-elle réellement en 1557, quand l'évêque André de Oviedo débarque en Éthiopie avec cinq jésuites.

Hervé Pennec entre alors dans une analyse très détaillée de cette histoire de la mission jésuite en Éthiopie en la divisant en deux grandes périodes : de 1557 à 1597, la mission connaît de grandes vicissitudes, persécutions, mise à l'écart de la cour et implantation autorisée seulement dans le nord du pays, puis, après quelques années d'absence jésuite, la deuxième période s'étend de 1603 à 1633, marquée par l'adhésion du roi éthiopien Susneyos en 1621 à la foi catholique favorisant l'arrivée en grand nombre de missionnaires, venant tous de Goa. Le pays connaît alors une période de grande expansion du catholicisme qui s'achève brutalement en 1633 à l'arrivée au pouvoir d'un nouveau roi qui rejette la politique de Susneyos. Les jésuites sont expulsés.

Cette étude historique s'accompagne d'un travail archéologique approfondi présentant au lecteur, grâce à de nombreux croquis, cartes et photos de sites, l'organisation des résidences jésuites, sièges de l'activité missionnaire, montrant en particulier l'importance donnée à la construction d'églises en pierre et non en paille, destinées à durer.

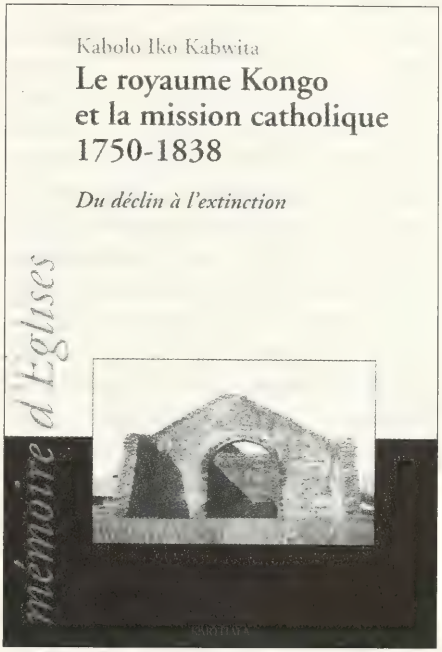
Ce règne de Susneyos est aussi une période d'intense activité intellectuelle marquée par l'écriture d'une « Historia de Ethiopia » par le jésuite Pero Paes dans le but de justifier l'œuvre missionnaire de son ordre ; mise en écriture entrant dans la stratégie missionnaire jésuite qui dépasse les frontières du royaume d'Éthiopie, et concerne plus précisément l'Europe et l'Inde et les autres ordres missionnaires.

L'auteur nous retrace ainsi, dans le dernier chapitre, toute l'histoire de ce manuscrit jusqu'à nos jours, relevant les différentes versions et variations d'écriture et de réécriture, selon la nécessité du moment de privilégier la censure ou la propagande.

Catherine Marin
Institut catholique de Paris

Kabolo Iko KABWITA, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838. Du déclin à l'extinction*, Paris, Karthala, 2004, 487 p., illustrations, cartes (Coll. « Mémoire d'Églises »).

Cet important volume reprend le texte d'une thèse d'histoire et de théologie conduite sous la direction de Guy Bedouelle, à l'Université de Fribourg, en Suisse. L'auteur entend faire le point sur la crise que connaissent les missions catholiques au royaume du Kongo à partir du milieu du XVIII^e^ siècle, laquelle conduira, au début du XIX^e^ siècle, à un abandon temporaire du processus d'évangélisation. L'ensemble est basé sur une documentation assez variée : relations et chroniques imprimées, archives coloniales de Lisbonne, et archives de la Congrégation romaine de la Propagande.



Les deux premières parties, qui représentent presque la moitié de l'ouvrage, plantent en quelque sorte le décor, en évoquant les racines de la rupture à venir, au prix de nombreux rappels sur la situation antérieure à 1750. Kabolo Iko Kabwita revient brièvement sur le projet de partenariat entre le Kongo et le Portugal, qui avait vu le jour à la fin du XV^e^ siècle, et devait

aboutir en théorie à une modernisation et à une christianisation du royaume africain. Il souligne que la volonté de domination des Ibériques, ainsi que leur mépris pour les traditions locales, a rapidement débouché sur des insatisfactions et des conflits. Il évoque notamment le célèbre mouvement de résistance de Kimpa Vita, apparu au tout début du XVIII^e^ siècle, qui paraissait vouloir conserver certains éléments chrétiens, tout en rejetant la tutelle portugaise. L'auteur précise qu'en s'engageant, durant la seconde moitié du XVI^e^ siècle dans la conquête et l'exploitation commerciale de l'Angola, au sud du Kongo, puis en fondant au XVIII^e^ siècle leur puissance sur l'or du Brésil, les Ibériques ont définitivement mis à mal le processus de collaboration avec le royaume africain. Kabolo Iko Kabwita revient ensuite assez longuement sur la traite interocéanique des esclaves, initiée par les Portugais, et qui a déstructuré, et en partie dépeuplé, le Kongo. Il pointe notamment du doigt les complicités des missionnaires catholiques, soulignant que l'évêché d'Angola était financé par les revenus de la traite, et que les capucins du Kongo employaient des esclaves dans leurs hospices et n'hésitaient parfois pas à les vendre. Il précise que la Congrégation romaine de la Propagande a tenté, au XVIII^e^ siècle, d'interdire aux ecclésiastiques de participer à la traite, mais qu'elle n'a pas pu se faire entendre. Il en conclut, sans doute avec un certain optimisme si l'on se reporte aux travaux récents de Claude Prudhomme sur la question, que c'est seulement en décembre 1839, avec la lettre *In supremo* de Grégoire XVI, que l'institution catholique s'est clairement dégagée de toute complicité avec le système esclavagiste.

Le décor étant planté, les deux parties suivantes entrent dans le vif du sujet, à savoir la crise des années 1750-1838. L'auteur souligne que l'arrivée du marquis de Pombal à la tête de l'État portugais a gravement fragilisé les missions au Kongo. Au cours des années 1760-1770, le nouveau maître du pays, qui désire favoriser l'éclosion d'une Église nationale, interdit aux capucins mandatés par la Congrégation romaine de la Propagande de s'embarquer à Lisbonne pour rejoindre le royaume africain. Il impose par ailleurs aux ecclésiastiques déjà sur place de renoncer à l'usage des langues locales, hypothéquant lourdement les velléités d'inculturation. Dans le même temps, le Kongo, déçu dans ses espoirs de modernisation, entre dans une crise profonde, marquée par la désintégration progressive de la royauté, et par un recours accru des populations aux Banganga, ou prêtres traditionnels. Les premières décennies du XIX^e^ siècle viennent confirmer l'évolution en cours. La révolution libérale portugaise se traduit, au début des années 1830, par une nouvelle rupture avec le Saint-Siège, et par la suppression des ordres religieux. En outre, les Européens achèvent de déstabiliser le royaume du Kongo en favorisant la mise en place sur la côte nord d'entités politiques

pourvoyeuses d'esclaves. La Congrégation *de Propaganda Fide* essaye, durant les années 1760, de contourner les difficultés en appuyant l'engagement de missionnaires français à Lwangu. Mais elle se heurte au manque de moyens financiers et à l'affirmation constante du *Padroado* portugais. La mission capucine du Kongo s'éteint avec le départ de son dernier ouvrier en 1835, même si les autorités civiles accordent encore quelques subsides à l'entreprise jusqu'en 1838.

Pour finir, ce travail constitue une solide contribution à l'histoire de la christianisation en Afrique occidentale. Le sujet est original, puisque le mouvement étudié ne correspond ni à un succès, ni à un échec définitif, mais à une espèce d'entre-deux, annonciateur d'évolutions futures. D'ailleurs, dans une intéressante partie sur les survivances de la mission, Kabolo Iko Kabwita évoque la réappropriation d'éléments chrétiens, les capucins paraissant faire l'objet d'un véritable culte encore à la fin des années 1870.

Le propos est solidement étayé, même si on regrette des références bibliographiques parfois quelque peu anciennes. Ainsi, sur la traite des esclaves et sur le mouvement abolitionniste, on aurait aimé trouver moins d'allusions à l'étude de Rinchon, et plus de mentions des travaux récents de Serge Daget, d'Olivier Pétré-Grenouilleau, ou de Nellly Schmidt. Notons encore que le lecteur est quelquefois rebuté par une expression qui manque de fluidité. Mais ce sont des regrets ponctuels, qui n'enlèvent rien à la richesse d'une étude fouillée, qui fait toujours le lien entre les trois principaux acteurs : le Saint-Siège, le Portugal et le Kongo.

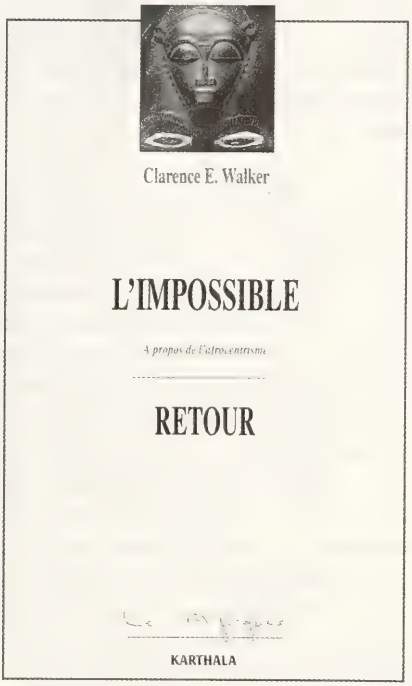
Philippe Delisle
Université de Lyon III

Clarence E. WALKER, *L'impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, Traduit de l'anglais américain par Roger Meunier, Paris, Karthala, 2004, 224 p.

Cet ouvrage de Clarence Walker, Noir américain et professeur d'histoire américaine à l'Université de Californie, Davis, USA, est une prise de position dans le débat sur l'afrocentrisme aux États-Unis. Le terme *afrocentrisme* désigne le discours qui invite les Noirs américains, confrontés au racisme, à reconstruire leur identité à partir d'une vision glorieuse de leur passé africain. On valorise, alors, l'idée que non seulement le passé glorieux des Noirs remonte à l'Égypte antique, mais aussi que la civilisation noire est l'origine de la civilisation occidentale. L'afrocentrisme a décidé des Noirs américains à aller s'installer en Afrique avec la conviction de retrouver le berceau de la civilisation.

Walker conteste ces prétentions de l'afrocentrisme. Le titre *L'impossible retour* – le titre original est *We can't go*

Home again – traduit bien la thèse de l'auteur : l'idée de retrouver un passé harmonieux qui n'a jamais existé est dangereux. Si les Noirs américains sont originaires d'Afrique, ils ne sont pas africains, à moins de gommer leur histoire propre : l'expérience de la traversée du milieu (l'esclavage) et des trois cents ans de servitude en Amérique, qui les a conduits à se forger une nouvelle identité.



L'ouvrage comprend deux parties. Dans la première partie, l'auteur trace l'itinéraire de l'afrocentrisme dans l'histoire des Noirs américains. Il le qualifie de « mythologie raciste réactionnaire à but essentiellement thérapeutique » (p. 37) : c'est-à-dire, une réécriture de l'histoire par les Noirs américains afin de se sentir mieux dans leur peau dans une société américaine où ils sont méprisés. Cette recherche, selon Walker, remonte à Edward Blyden qui a été influencé par le romantique allemand, Herder, et l'anthropologue allemand, Léo Frobenius. Elle s'est poursuivie ensuite dans la Négritude de Léopold Senghor et dans les travaux historiographiques de Cheikh Anta Diop.

Dans la deuxième partie, l'auteur déconstruit les affirmations principales de l'afrocentrisme à partir d'une revalorisation de l'enquête historique diachronique : la vision romantique de l'Afrique comme un paradis égalitaire, lieu où les Noirs vivaient en parfaite harmonie avant l'arrivée des Blancs ; la réappropriation du terme « holocauste » pour désigner la traite de l'esclavage. Il met en valeur le fait que l'on n'étudie pas l'histoire pour des raisons thérapeutiques mais pour comprendre le passé. Sur ce point, Walker soutient que l'erreur de l'afrocentrisme est son indifférence à l'histoire des Noirs américains.

L'apport principal de cet ouvrage est dans le domaine de l'histoire. Comment étudier l'histoire ? L'idée de dépasser la visée thérapeutique de l'étude de l'histoire permet de prendre plus au sérieux la diachronie plutôt que la synchronie en vigueur dans l'afrocentrisme. Ensuite, c'est un geste

courageux de la part de l'auteur Noir américain que d'aborder le rapport entre Noirs américains et Africains. Cela invite à oser aborder l'histoire de l'esclavage plutôt que de la noyer dans une vision romantique du passé des Noirs. Enfin, cet ouvrage permet aussi de sortir de l'incapacité des Africains à définir une problématique de l'Europe et à l'envisager autrement qu'en termes d'opposition binaire fondée sur l'ordre simpliste que l'Afrique est bonne et l'Europe mauvaise.

Un lecteur non averti peut être heurté par le ton de l'ouvrage : l'auteur se situe dans la tradition de l'histoire critique qu'il définit lui-même comme l'histoire qui juge et qui condamne. De fait, on peut qualifier ce livre comme un procès sans concession de l'afrocentrisme. Cela dit, l'auteur fonde ses démonstrations sur une documentation érudite qui offre des bases solides pour plus de débat sur un sujet si sensible.

Bede Ukwuije cssp
Institut catholique de Paris

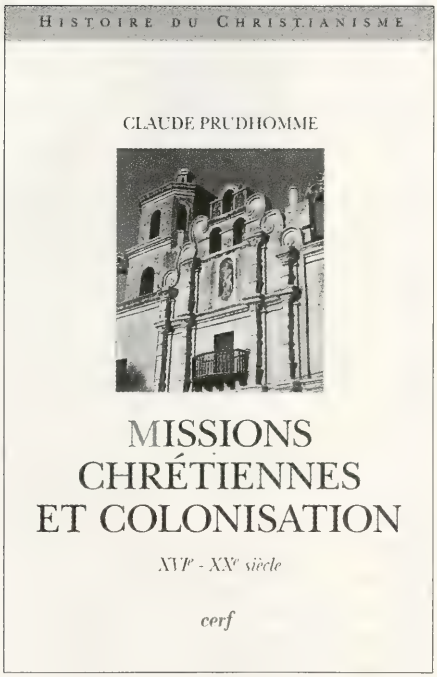
Claude PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisations, XVI^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Cerf, 2004, 172 p. (Coll. Histoire du christianisme)

Dans cet ouvrage, Claude Prudhomme aborde l'histoire de cette coexistence chargée d'équivoque de l'expansion coloniale européenne et de l'extension des missions chrétiennes sur tous les continents depuis les Grandes Découvertes. La tentative de définition des deux termes colonisation et mission montre déjà toute la complexité d'un tel sujet. En effet, il faut attendre le XVIII^e^ siècle pour assimiler la mission à l'envoi au-delà des mers et en même temps fixer l'idée de colonisation à l'exploitation d'un pays *« au sens de mettre en valeur des ressources économiques, dans l'intérêt de l'État qui colonise »*, délaissant le concept de peuplement d'un lieu.

L'auteur divise ainsi l'histoire concomitante de ces deux mouvements en trois phases.

La période des Grandes Découvertes, tout d'abord, est marquée par la formation de deux grands empires coloniaux, maritime et oriental pour les Portugais, et continental et occidental pour les Espagnols, clairement délimité par le Traité de Tordesillas de 1494. Rome, soucieuse d'accompagner cette ouverture sur le monde, délègue tout pouvoir religieux sur ces nouvelles contrées découvertes aux rois ibériques. Ainsi s'instaurent la juridiction du patronat portugais sur l'Asie et celle du patronat espagnol sur l'Amérique et les Philippines. À ce moment, les motivations politiques et religieuses des navigateurs et pays qui les envoient sont indissociables : l'évangélisation est perçue comme légitimant la mise en dépendance des populations. Mais très vite, les missionnaires sur le terrain se lancent dans une vive critique des méthodes de colonisation, remettant en cause justement la légitimité de la

conquête par la force. On peut citer le dominicain Las Casas qui réfute les arguments avancés sur le thème de la guerre coloniale juste ou le dominicain Vitoria qui substitue à *« la vision religieuse et providentialiste héritée de la chrétienté médiévale »*, une vision des relations internationales entre les peuples qui rejette toute discrimination fondée sur la croyance.



La volonté de Rome de reprendre en main l'activité des missions, établit une nouvelle étape dans les relations entre États colonisateurs et missions. En effet, en 1622, la fondation de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi crée une centralisation des initiatives missionnaires qui doivent à plus ou moins long terme se détacher de toute activité politique et commerciale venant d'Europe. Des régions sont confiées à des vicaires apostoliques, évêques *in partibus infidelium*, gardant ainsi une souplesse d'action vis-à-vis des pouvoirs politiques autochtones. S'ajoute aussi une démarche contractuelle, le Saint Siège reconnaît à un institut missionnaire une sorte d'exclusivité sur le territoire confié. Malgré ces initiatives visant une autonomie d'action, Rome se heurte aux droits des patronats qui défendent leur juridiction et à la tentative originale de la France d'installer un protectorat français sur les missions se développant sur les territoires sous son influence.

Cependant, si Rome a du mal à imposer son autorité, elle définit une doctrine missionnaire dans ses instructions de 1659 rappelant les trois priorités de l'action missionnaire : la formation d'un clergé local, la fidélité à Rome et l'obligation de se tenir éloigné de la politique et des affaires de l'État. L'exemple le plus poussé sera celui de la mise en place des « Réductions » jésuites en Amérique du Sud.

La période très particulière qui s'ouvre au tout début du XIX^e^ siècle, se caractérise par les éveils ou les réveils missionnaires dans les Églises catholique et protestante. Bien souvent les mouvements d'envoi en mission précèdent ceux de la colonisation, essor missionnaire anglais et français qui prend conscience d'une *« responsabilité*

à l'échelle du monde en ce qui concerne le salut des âmes ». De nombreux projets voire d'utopies apparaissent à travers les correspondances de missionnaires misant sur l'alliance avec le pouvoir local pour en faire un royaume chrétien, sur la conversion des élites ou la création de microchrétientés à l'écart des sociétés traditionnelles et à l'écart des Européens avec contrôle direct des missionnaires.

Mais l'expansion politique des pays européens sur tous les continents dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, met fin à l'espoir de fonder des terres chrétiennes en dehors de la colonisation. On entre alors dans la phase de coopération entre les puissances coloniales et les missions qui prend de multiples formes, telle l'envoi de missionnaires issus de la nation colonisatrice et non plus d'instituts étrangers. *« La conviction d'une supériorité technique et scientifique de l'Europe fait communier les acteurs civils et religieux dans un sentiment de supériorité tranquille et de devoir à accomplir »*, celui d'apporter le progrès et la civilisation aux peuples attardés.

S'il y a eu convergence au niveau de l'idée civilisatrice, très rapidement les motivations apparaissent fort différentes. On peut citer entre autres, l'incompatibilité entre l'acculturation propre aux missionnaires et la volonté d'européaniser les peuples colonisés, la fondation d'une Église autochtone destinée à remplacer les missionnaires alors que le pays colonisateur s'installe dans le temps, l'annonce du salut chrétien face à la conception du pouvoir colonial de ne considérer le religieux que comme fondement de l'ordre social et moral.

À partir de l'étude de ces trois périodes, l'auteur tente de relever les raisons du ralliement des Églises chrétiennes à la décolonisation, en rappelant en particulier le rôle central de la papauté dès 1946 dans la réaffirmation du caractère supra national du catholicisme ainsi que celui des Églises protestantes, la participation des élèves des missions dans les mouvements nationalistes et le soutien dès les années cinquante dans le mouvement de l'émancipation des peuples se heurtant alors à un autre impérialisme politique, le communisme.

Pour l'auteur, la décolonisation n'a pas marqué la fin des missions mais plutôt favorisé une redéfinition du rôle des Églises chrétiennes, associé désormais à la volonté de dialogue en excluant toute agressivité, le bilan pour lui reste positif car *« la mission a été le lieu d'une relecture du christianisme et l'expérience d'un décentrement ».*

Catherine Marin
Institut catholique de Paris

Claude LANGE, *L'Église catholique et la société des Missions Étrangères de Paris*, Paris, L'Harmattan, 2004, 207 p.

Spécialiste du Vietnam où il a vécu jusqu'en 1975 en tant que missionnaire, Claude Lange retrace dans cet ouvrage

l'action des premiers missionnaires dans ce pays au XVII^e^ et XVIII^e^ siècle.

S'appuyant sur une recherche approfondie dans les archives de la Société des Missions Étrangères de Paris, l'étude établit les différentes étapes de l'implantation du christianisme dans ce pays. Après avoir montré toute la portée de l'œuvre missionnaire du père Alexandre de Rhodes, l'auteur explique comment la Sacrée Congrégation de la Foi, qui tente de démarquer les missions de l'autorité du patronat portugais institue des vicaires apostoliques *in partibus infidelium* dotant ainsi le Vietnam d'une organisation missionnaire tout à fait originale au XVII^e^ siècle. Dépendant uniquement de Rome, la mission se donne comme objectif de former un clergé indigène capable à plus ou moins long terme de remplacer le clergé européen. De plus, une doctrine missionnaire est mise au point à travers les « Instructions de 1659 ». La fondation de la Société des Missions Étrangères de Paris répond à cette nouvelle politique de Rome.

Mais ces innovations venant de Rome ne sont pas sans soulever une forte opposition parmi les ordres religieux présents au Vietnam, que ce soit les jésuites qui dépendent du patronat portugais que des franciscains soumis au patronat espagnol. Les Missions Étrangères de Paris doivent faire face aussi au début du XVIII^e^ siècle à des accusations de jansénisme qui attirent la méfiance même de Rome.

Pour régler ces problèmes de juridiction, des visiteurs apostoliques sont envoyés répartissant les provinces entre les ordres religieux afin de réduire les rivalités sur le terrain. Malheureusement, la paix qui s'instaure dans la mission de Cochinchine est anéantie en 1750 par la tentative commerciale de Pierre Poivre, le prince de Cochinchine expulsant tous les missionnaires du pays.

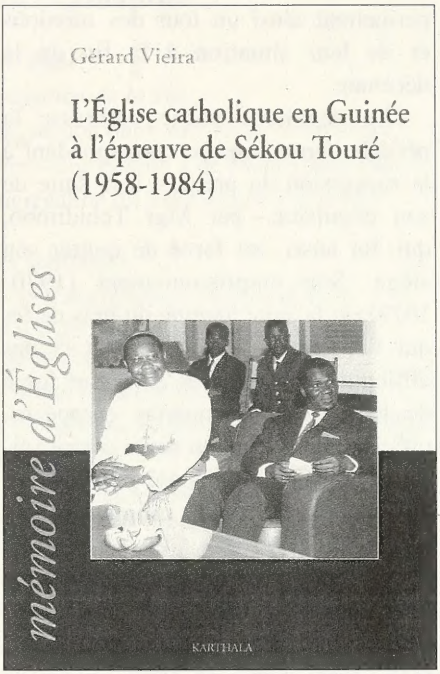
Commence alors une longue période d'incertitude marquée par l'action des missionnaires de Cochinchine cherchant au péril de leur vie à conserver le christianisme dans ce pays à partir du Cambodge, action perturbée par les crises politiques qui sévissent dans la région, en particulier la longue guerre civile appelée guerre des « Tây Son » (1773-1801) qui déstabilise aussi bien le nord que le sud du Vietnam.

C'est dans ce contexte politique incertain que Mgr Pigneau de Béhaine, vicaire apostolique de Cochinchine tentera de sauver la mission chrétienne, soutenant le dernier roi de la dynastie de Nguyên, qui prendra le nom de Gia Long après avoir achevé la réunification du Vietnam en 1802.

Ces deux siècles, dont cet ouvrage nous montre tous les temps forts, permettent de comprendre toute l'ambiguïté de la présence du christianisme au Vietnam au cours du siècle suivant, en même temps que la force de son enracinement témoignée par les événements tragiques du XX^e^ siècle.

Catherine Marin
Institut catholique de Paris

Gérard VIEIRA, *L'Église catholique en Guinée à l'épreuve de Sékou Touré (1958-1984)*, Karthala 2005, 501 pages (dont la préface de Mgr Sarah, deux annexes plus un index des noms de personnes et un autre des noms de lieux) Un beau cahier central de 77 photos et cartes, en noir et blanc ou en couleurs, n'est ni numéroté ni répertorié. (coll. *Mémoire d'Églises*) .



Le P. Vieira livre son troisième volet d'une histoire de l'Église catholique guinéenne qu'il a, dans ce volume, vécue de l'intérieur puisqu'il y a été missionnaire de 1954 à 1967 ; cette dernière date, qui est celle de l'expulsion de tous ses confrères européens, sert de pivot central à cet ouvrage. C'est dire qu'il est à la fois acteur important (il parle de lui à la troisième personne mais dispose d'une documentation personnelle foisonnante dont il fait largement profiter le lecteur) mais aussi témoin éclairé, d'autant que ses fonctions actuelles d'archiviste spiritain lui donnent accès à d'innombrables sources, variées et fiables.

Faire de l'histoire immédiate et sur des questions aussi sensibles est délicat : on peut penser que, malgré l'imposant appareil critique, des contestations s'exprimeront. L'auteur reconnaît lui-même à plusieurs reprises, comme à la page 346, que certains épisodes « restent à écrire ». Néanmoins, nous avons là une somme impressionnante d'informations, en particulier nombre de biographies des personnels de l'Église de Guinée.

Ici, l'histoire de l'Église est étroitement imbriquée dans la chronologie politique. Le tableau s'ouvre sur l'indépendance du pays, dans les circonstances que l'on connaît. Le P. Vieira s'attarde donc davantage sur les réactions de l'archevêque de Conakry de l'époque, Mgr de Milleville, dont la fin de l'épiscopat (1958-1960) sert de cadre à la première partie de l'étude. Les différentes mesures anti-cléricales de Sékou Touré (interdiction des mouvements de jeunes et d'adultes, nationalisation de l'enseignement, de bâtiments, etc.) sont étudiées dans leurs moindres répercussions locales,

permettant ainsi un tour des missions et de leur situation à la fin de la décennie.

La deuxième partie embrasse la période chronologique correspondant à la succession du prélat – à la suite de son expulsion – par Mgr Tchidimbo, qui, lui aussi, est forcé de quitter son siège. Son emprisonnement (1970-1979) est la suite logique du bras de fer qui l'oppose au gouvernement et des difficultés consécutives au départ forcé de tous les missionnaires européens, officiellement dans un souci d'africanisation, fort peu compensé par l'arrivée d'autres prêtres et religieuses du continent.

La dernière partie analyse toutes les conséquences de ces mesures : comment « l'Église du silence » fait face, entre 1967 et 1984 – mort de Sékou Touré – aux pénuries de cadres comme de ressources : engagement des laïcs, sursaut de vocations, inventivité dans la vie quotidienne. La fin de cette synthèse s'ouvre sur des perspectives plus optimistes et les photos témoignent de la « reconstruction » de l'Église de Guinée. L'intronisation de deux nouveaux évêques en 1979 – Mgr Sarah et Mgr Kourouma – sont des moments de réjouissance symboliques.

L'épilogue revient sur la politique subie : *« la volonté de " domestiquer " l'Église paraît claire et systématiquement poursuivie. Il n'était pas question, sans doute, de faire disparaître la foi chrétienne. L'idéologie de base, c'est que la religion est affaire strictement personnelle et qu'elle ne doit pas influer sur la vie publique »* (p. 434). Mais l'auteur met aussi en valeur ces « années terribles » en valorisant les « acquis », sans occulter quelques aspects plus noirs comme certaines initiatives contestées de catholiques qui ont été étudiées plus haut. Il rejoint ainsi une autre de ses conclusions intermédiaires : *« il me semble qu'on peut aussi affirmer ceci : après la nationalisation des écoles, l'Église a réussi sa mutation en ce qui concerne les méthodes d'évangélisation »* (p. 186).

Au total le livre montre bien la ligne de conduite générale annoncée dès 1961 : *« il fallait rester fermes en présence du président de la République, et lui montrer que l'Église n'est pas décidée à se plier à toutes ses exigences. Mais il lui faut assurer aussi la survivance de l'Église, sauver tout ce qui peut être sauvé et tenir jusqu'au bout »* (p. 102).

Nous avons là une pierre majeure pour la connaissance d'une période médiatisée de l'histoire de la Guinée et une défense de la cause catholique. Les sources étant presque exclusivement catholiques, il est vraisemblable que d'autres versions des principaux événements lui répondront. Mais, d'ores et déjà, cette somme a pleinement sa place dans la collection *Mémoire d'Églises*.

Annie Lenoble-Bart
Université de Bordeaux 3

Sigles et abréviations

AN	Archives nationales, Paris.
Ann. Prop. Foi	*Annales de la Propagation de la Foi.*
ANSOM	Archives nationales, section outre-mer (Aix-en-Provence).
APF	Archives de la sacrée congrégation « de Propaganda Fide ».
Arch. CSSp	Archives de la Congrégation du Saint-Esprit à Chevilly (b. pour boîte).
Arch. Srs. sp.	Archives des Sœurs spiritaines.
BG	*Bulletin général de la Congrégation du Saint-Esprit.*
BPF	*Bulletin de la Province de France* (Congrégation du Saint-Esprit).
CS	*Cahiers spiritains*, Maison généralice, Rome.
CSJ	F. LIBERMANN, *Commentaire de Saint-Jean* (1895 ou 1988).
DC	*La Documentation catholique.*
Écr. (1959)	*Les Écrits spirituels de M. Claude-François Poullart des Places.* Ed. français-anglais, Duquesne University, Pittsburg, 1959, 297 p. (Ed. Henry J. KOREN).
Écr. (1988)	*Claude-François Poullart des Places, (1679-1709). Écrits,* Centre spiritain, Rome, 1988, 88 p. (Ed. Joseph LÉCUYER).
ES	*Écrits spirituels du Vénérable Libermann*, Paris, Duret, 1891.
ES Supp.	*Écrits spirituels du Vénérable Libermann,* Supplément, Paris, maison mère, 1891.
Jal ***	*Journal de communauté* (Nom de la communauté).
LS I, II, III	*Lettres spirituelles du Vénérable Libermann* 3e édition, Paris, Poussielgue, [1889], 3 volumes.
LS IV	*Lettres spirituelles de notre Vénérable Père aux membres de la congrégation*, Paris, maison mère, [1889].
MC	*Les Missions catholiques.*
NB	Notice biographique.
ND I à XIII	*Notes et Documents relatifs à la vie et à l'œuvre du Vénérable François-Marie-Paul Libermann* (Ed. A. Cabon) Paris, maison mère (30, rue Lhomond), 1929-1941.
ND IX *App.*	*Appendice* au t. IX des *ND,* Paris, 1939.
ND XIII *App.*	*Appendice* au t. XIII des *ND*, Paris, 1941.
ND Compl.	*Notes et Documents. Compléments*, Paris, 1956.
NDH	*Notes et Documents relatifs à l'histoire de la Congrégation du Saint-Esprit sous la garde de l'Immaculé Cœur de la B.V. Marie, 1703-1914*, Paris, 30, rue Lhomond, 1917.

Dans ce numéro 22 de *Mémoire Spiritaine*, 2e semestre 2005

Liminaire

Paul Coulon
De naufrages en sauvetages, la condition missionnaire

Tenir le cap dans la tempête
M. Jacques-Madeleine Bertout (1753-1832)

Marie-Christine Varachaud
D'un naufrage à un sauvetage, Jacques-Madeleine Bertout (1753-1832)
6e supérieur général du séminaire du Saint-Esprit

André Zysberg
Une Odyssée africaine au Siècle des Lumières :
la mission providentielle de MM. Deglicourt et Bertout
au Sénégal (1778)

Chroniques & commentaires

François Bart, Annie Lenoble-Bart, Alain Ricard
Expéditions missionnaires
en Afrique australe et orientale au XIXe siècle

Rafaël Herzstein
Une réconciliation entre Paris et la Compagnie de Jésus
au Levant (1875-1914) : faux-fuyant ou nécessité ponctuelle ?

Pierre Erny
De la relation entre vivants et défunts dans la tradition rwandaise

Annie Lenoble-Bart
Le père Guy Theunis et le Rwanda

Jean-Dominique Durand
La missiologie, un vaste monde
À propos d'un recueil sur 25 ans de recherches par le CREDIC

Recensions

Ph. Delisle, A. Lenoble-Bart, C. Marin, B. Ukwuije ont lu :
H. Pennec, K. I. Kabwita, C. E. Walker, C. Prudhomme,
C. Lange, G. Vieira